



UNIVERSIDAD DE MURCIA

DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA CLÁSICA

Estudio sobre la fiesta y el culto griegos en las *Vidas paralelas* de Plutarco

Ana M^a Comesaña López

2016



D. Esteban Calderón Dorda, Catedrático de Universidad del Área de Filología Griega en el Departamento de Filología Clásica, **AUTORIZA:**

La presentación de la Tesis Doctoral titulada “Estudio sobre la fiesta y el culto en las *Vidas paralelas* de Plutarco”, realizada por D^a Ana M^a Comesaña López, bajo su inmediata dirección y supervisión, y que presenta para la obtención del grado de Doctor por la Universidad de Murcia.

En Murcia, a 22 de octubre de 2015



UNIVERSIDAD DE
MURCIA

D^a. M^a Consuelo Álvarez Morán, Catedrática de Universidad del Área de Filología Latina y **Director del Departamento*** de Filología Clásica, INFORMA:

Que una vez evaluado, de conformidad con el procedimiento establecido en el artículo 21 del Reglamento de doctorado de la Universidad de Murcia, el expediente completo de la tesis doctoral titulada "Estudio sobre la fiesta y el culto griegos en las "Vidas Paralelas" de Plutarco", realizada por D^a Ana María Comesaña López, bajo la inmediata dirección y supervisión de D. Esteban Calderón Dorda, este Consejo de Departamento, en sesión celebrada en fecha 5/10/2015, ha dado su autorización para su presentación ante la Comisión General de Doctorado.

Murcia, a 8 de octubre de 2015



Doctorando: D. Ana María Comesaña López

**Informe del Departamento para alumnos del RD 778/1998.*

Mod: T-40

Estudio sobre la fiesta y el culto griegos en las *Vidas paralelas* de Plutarco

Tesis doctoral elaborada por Ana M^a Comesaña López bajo la dirección del Doctor D. Esteban Calderón Dorda, Catedrático de la Universidad de Murcia del Área de Filología Griega en el Departamento de Filología Clásica, para la obtención del grado de Doctora.

Murcia

2016

La elaboración de esta Tesis se enmarca dentro del proyecto de investigación FFI2014-56124-P “Estudio sobre el vocabulario religioso griego”, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad y dirigido por D. Esteban Calderón Dorda.

Agradecimientos

El presente trabajo ha sido elaborado a lo largo de varios años de dedicación pausada pero constante. Al esfuerzo personal se unió desde el principio la colaboración, más o menos consciente, de numerosas personas a las que quiero ahora mostrar mi sincero agradecimiento.

A mi director de tesis, D. Esteban Calderón Dorda, por haberme guiado, como un moderno mistagogo, por los complejos y, en ocasiones, misteriosos caminos de la investigación. Su paciencia, su lectura atenta de mis escritos y sus acertadas sugerencias y consejos han contribuido a mejorar notablemente esta tesis. Las conversaciones mantenidas con él desde que este proyecto inició su andadura y, ya antes, sus clases en la Universidad, me han permitido conocer a un profesor entregado a sus labores docentes, a un excelente filólogo, cuyo *curriculum*, que aumenta día a día, no deja lugar a dudas sobre sus dotes como investigador y su amor al mundo clásico, y, en tercer lugar, a una persona generosa, que gusta de compartir su saber y su tiempo con quienes se acercan a él, comprometido con la difícil situación que atraviesan en la actualidad los estudios de lenguas clásicas, tanto en la enseñanza secundaria como en el ámbito universitario, y con un peculiar sentido del humor, capaz de aderezar cualquier charla con anécdotas sorprendentes y divertidas, haciendo del trato con él una experiencia agradable y enriquecedora.

A mis profesores, a todos ellos, pero especialmente a Félix, M^a Dolores y Ana, que en el instituto me mostraron la belleza del latín y el griego, me invitaron a leer por vez primera a Homero, Sófocles, Catulo, Virgilio, y me condujeron, tal vez sin pretenderlo, a seguir sus pasos y estudiar Filología Clásica; y a mis profesores universitarios, de quienes he aprendido todo cuanto sé sobre el mundo grecolatino y su pervivencia hasta nuestros días y de quienes aún me queda tanto por aprender. Me siento orgullosa y afortunada por haber coincidido con ellos, extraordinarios profesionales, en mi proceso de formación.

A mis padres, que han velado siempre por nuestra educación, la mía y la de mis hermanos, de forma cercana y firme, pero dándonos la libertad de tomar nuestras propias decisiones y apoyándonos en todo momento, sobre todo cuando el trabajo parecía más propio de Hércules que de un simple estudiante. A ellos les debo desde el

Vox Griego-Español hasta el Liddell-Scott y, aún antes que eso, los libros ilustrados de mitología, las representaciones clásicas en Mérida y las charlas de domingo sobre etimología. Gracias a todo ello tengo hoy la suerte de dedicarme a aquello que elegí y para lo que me he formado, la docencia de las lenguas clásicas.

A Gabriel, que ha permanecido a mi lado desde que nos conocimos en mis primeros años de Universidad. Le agradezco que no comparta todos mis gustos y aficiones, que me descubra autores, lugares o experiencias que, en principio, quedan fuera de mis intereses, con frecuencia centrados en el mundo clásico, y, al mismo tiempo, que sea capaz de dedicar horas a localizar ese artículo o ese libro que tanto me conviene leer para tal capítulo de la tesis o de sentarse conmigo, bajo un sol abrasador, en los escalones conservados del Telesterio de Eleusis, aunque ninguno de los dos sepamos con claridad qué era lo que contemplaban quienes nos precedieron siglos atrás. Su apoyo a lo largo de la realización de esta tesis ha sido fundamental y sus aportaciones a la hora de llevar a cabo la edición del texto, imprescindibles. Muchas gracias por tu paciencia y tu comprensión.

A los amigos que periódicamente se han interesado por este trabajo y se han conformado con mis poco concretas respuestas. Sus ánimos y su afecto me han servido de aliento. A Andrea, por sus poemas, propios y ajenos, y por su ayuda bibliográfica.

Para Gael, que me ha acompañado en los últimos meses dedicados a la elaboración de esta tesis, creciendo cada día un poco más y llamando mi atención con tímidas pataditas para recordarme que ya falta poco para que esté con nosotros.

Índice de contenidos

Introducción	3
1. Zeus	9
1.1. Zeus en Dodona	9
1.2. Cultos en las alturas. Zeus Itomatas	14
1.3. Zeus Ξένιος y Zeus Φίλιος	20
1.4. Zeus Olímpico	21
1.5. Sueños enviados por Zeus	26
1.6. Las Hecalesias	31
1.7. Zeus Σωτήρ y Zeus Ἐλευθέριος	32
1.8. Zeus en las Vidas romanas. Júpiter Feretrio	42
1.9. Conclusiones	48
2. Hera	51
2.1. Hera Lacinia	53
2.2. El culto de Hera en Samos	56
2.3. Hera y las diosas orientales de la fertilidad	61
2.4. Hera en Olimpia	65
2.5. El culto de Hera en la Argólide	67
2.6. Hera en Beocia	81
2.7. Conclusiones	86
3. Atenea	91
3.1. Cultos áticos	92
3.2. Cultos en Esparta	146
3.3. Cultos beocios	152
3.4. Otros cultos	155
3.5. Conclusiones	161
4. Posidón	165
4.1. El culto de Posidón en Trecén	165
4.2. El culto de Posidón en Atenas	168
4.3. Posidón Γαίηχος, el que abraza la tierra	174
4.4. El culto de Posidón en el Istmo. Los Juegos Ístmicos	176
4.5. Posidón en Calauria	199
4.6. Posidón en Ténaro	202
4.7. Posidón Ἴππιος	205
4.8. Conclusiones	208

5. Apolo	213
5.1.El culto de Apolo en Delos.....	214
5.2.El culto de Apolo en Delfos. Los Juegos Píticos.....	229
5.3.El culto ático de Apolo: Δαφνηφόρος, Πατρῶος y Πύθιος.....	251
5.4.El culto dorio de Apolo. Las Jacintias.....	265
5.5.Otros cultos de Apolo.....	271
5.6.Conclusiones.....	275
6. Ártemis	281
6.1.Coros en honor de Ártemis.....	282
6.2.El culto de Ártemis en Pelene.....	286
6.3.Víctimas para Ártemis.....	291
6.4.Ártemis y las diosas orientales de la fertilidad.....	301
6.5.Ártemis Euclia y los ritos previos al matrimonio.....	303
6.6.Conclusiones.....	307
7. Deméter y Core	311
7.1.El culto de Deméter y Core en Beocia.....	311
7.2.El culto de Deméter y Core en el Ática (I). Las Tesmoforias.....	316
7.3.El culto de Deméter y Core en el Ática (II). Los misterios de Eleusis.....	328
7.4.Deméter y Core en relación con el mundo de los muertos. Deméter Χθονία.....	375
7.5.El culto de las dos diosas en Siracusa.....	381
7.6.Conclusiones.....	390
8. Dioniso	395
8.1.Cultos de Dioniso y Ariadna.....	397
8.2.El menadismo en el culto de Dioniso.....	404
8.3.Dioniso y el vino.....	427
8.4.Las Dionisias Urbanas.....	440
8.5.Dioniso y Heracles.....	444
8.6.Dioniso Ὠμηστής.....	448
8.7.Los artistas de Dioniso.....	452
8.8.Conclusiones.....	459
Conclusiones finales	463
Bibliografía	479

Introducción

La figura de Plutarco aglutina las culturas griega, romana y, en menor medida, egipcia. Su obra, formada por los *Moralia* y las *Vidas paralelas*, constituye un *corpus* inusualmente extenso, de carácter enciclopédico, en el que prevalece la intención moralizante y educativa por encima de la exactitud en el relato histórico, especialmente en el conjunto de sus biografías griegas y romanas. Nuestro objetivo con este trabajo ha sido detectar y analizar la información que aporta el queronense con respecto a las fiestas y el culto griegos en las *Vidas paralelas*, que suponen aproximadamente la mitad de su obra. No hemos excluido, no obstante, los datos relativos al culto romano o a otros cultos de índole oriental que nos han parecido de interés, pues el propio Plutarco consideraba que los dioses no griegos no eran sino manifestaciones de las divinidades helénicas, que recibían diferentes nombres fuera de Grecia y que podían ser identificados o asociados con los que conformaban el panteón griego.

La variedad de la temática de los tratados denominados *Moralia* (filosófica, literaria, pedagógica, política, de carácter anticuario, religiosa o teológica) es prueba de los múltiples intereses del autor, que comenzó la redacción de las *Vidas* en su madurez, tal vez a partir del año 99 d. C., coincidiendo con el consulado de su amigo Sosio Seneción¹. Junto a su intención educativa, la preocupación por el tema religioso es uno de los rasgos más marcados en su obra. Sus escritos delficos (*Sobre la E de Delfos*, *Sobre los oráculos de la Pitia*) y religiosos en general (*Sobre el retraso de la venganza divina*, *Sobre Isis y Osiris*) así lo demuestran, aunque es igualmente evidente en las diferentes *Vidas* conservadas. Todas ellas, 48 en total, a excepción de seis (las de Publícola, Filopemén, Tiberio y Cayo Graco, Catón de Útica y Mario), cinco de las cuales son romanas, aparecen citadas en el presente trabajo. En casi todas es posible, por tanto, hallar alguna alusión a este aspecto fundamental de la civilización grecorromana que suponía la religión. A ello contribuye, sin duda, la personalidad del autor, profundamente religiosa, que desempeñó durante años diversos cargos relacionados con el santuario pítico hasta llegar a ser uno de los dos sacerdotes permanentes en Delfos, ya al final de su vida, al tiempo que él mismo se declara, con cierto orgullo, βεβακχευμένος, iniciado en los misterios de Dioniso.

¹ Crespo (2005: 35)

En la época en que compone las *Vidas*, en los primeros años del s. II d. C., había ya desaparecido la *pólis* como forma de organización política y social y se había instalado la idea del imperio universal controlado por Roma; Plutarco reconstruye en sus biografías el pasado glorioso de Grecia, representado en las figuras de sus protagonistas, y tiende puentes hacia el mundo romano, estableciendo para cada griego un paralelo latino de forma, en ocasiones, superficial, pero intentando siempre que tanto unos como otros sirvan de ejemplo moral a sus lectores al destacar las virtudes que estos hombres pusieron de manifiesto en sus actuaciones públicas, ya que, en opinión del queronense, el ejemplo positivo despierta la tendencia a la emulación.

Uno de los ámbitos donde mejor se puede apreciar el carácter virtuoso de estos personajes, según se observa en las *Vidas*, es el de la religión: el rechazo de la δεισιδαιμονία o superstición, la correcta interpretación de los oráculos, sueños y otros signos enviados por la divinidad, el cumplimiento de votos hechos a los dioses con anterioridad a viajes y, sobre todo, campañas militares, o la ofrenda de objetos valiosos en santuarios tras una victoria de cualquier tipo (bélica, deportiva, artística) aumentan enormemente la estima de Plutarco hacia tales figuras. Al mencionar estas actitudes y gestos, el autor refleja costumbres religiosas de una época anterior a la suya, alude a santuarios que normalmente constituían la sede de fiestas y cultos que ya gozaban de gran relevancia siglos antes de que él compusiera sus obras y nombra epítetos culturales utilizados en diversos puntos de Grecia, tanto en el territorio continental como en el insular o en las colonias, que no siempre son bien conocidos en la actualidad. Con frecuencia, incluye en su relato digresiones en las que describe determinados ritos o reflexiona sobre las semejanzas y diferencias entre los ritos griegos y romanos, y se sirve de la alusión a un festival religioso para situar en el calendario un acontecimiento en el que interviene su biografiado.

Así, y a pesar de que no sea su principal objetivo en las *Vidas*, el profundo interés del autor en el fenómeno religioso hace aparición en prácticamente todas su biografías por medio de alusiones a fiestas, ritos, oráculos, sacrificios u ofrendas, que aportan una muy valiosa información al estudioso moderno y que justifica, a nuestro entender, el presente estudio. Por desgracia, tales alusiones no son, en la mayoría de los casos, todo lo detalladas que desearíamos. El tratarse de festivales o acciones rituales bien conocidas por el público, contemporáneo del autor, al que iba dirigida la obra hace que

Plutarco se limite en muchas ocasiones a mencionarlos de pasada, llegando a veces al extremo de que esa breve mención es la única que se conserva en las fuentes antiguas referida a un determinado festival; en otras, en cambio, puede contrastarse la información aportada por Plutarco con la que proporcionan otros autores, anteriores o posteriores a éste.

Un segundo objetivo de este trabajo es completar una tesis doctoral anterior, *Tipología de la fiesta en Moralia de Plutarco*, realizada por A. Vera Muñoz bajo la dirección de J. García López, Catedrático de la Universidad de Murcia. Esta tesis presentaba una finalidad semejante a la de nuestro estudio, pero centrada en los escritos no biográficos del queronense. En ese trabajo, los datos extraídos de *Moralia* relativos a la religión antigua se organizan siguiendo un criterio geográfico y clasificando las fiestas analizadas en cuatro grandes grupos: griegas, romanas, egipcias y judías, siendo el primero el más extenso con diferencia, pues abarca más de la mitad del trabajo. En nuestro caso, y obedeciendo a la información proporcionada por las *Vidas*, hemos preferido dividir el presente estudio en ocho capítulos, dedicados cada uno de ellos a una divinidad griega, cuatro femeninas y cuatro masculinas. No era nuestra intención alargar en exceso este trabajo y consideramos que gracias a él, junto a la tesis doctoral antes mencionada, podría contarse con una visión global y detallada de la fiesta y el culto en el conjunto de la obra del queronense.

Si bien en el estudio de A. Vera Muñoz los ritos egipcios, extraídos principalmente del tratado *Sobre Isis y Osiris*, y judíos tienen una presencia destacada, así como los romanos, aunque siempre en menor medida que los griegos, en el nuestro la religión helena es la protagonista. De ahí que el título de nuestra tesis especifique que se trata de un estudio de la fiesta y el culto griegos, con puntuales menciones, inevitables por otro lado, a ritos romanos o de carácter bárbaro, propios del mundo persa sobre todo. La metodología empleada se ha basado fundamentalmente en el texto: hemos partido de una lectura exhaustiva de los escritos biográficos plutarqueos con el fin de recopilar la mayor cantidad posible de datos que aludan no sólo a fiestas, sino también a otros aspectos del culto como epítetos de dioses, ofrendas puntuales o periódicas, lugares consagrados a las distintas divinidades, relatos míticos asociados a estos lugares, oráculos u otras señales consideradas procedentes de los dioses, para pasar a

continuación a elaborar una clasificación de tales datos según la deidad a la que iban dirigidos estos ritos.

Dado que Plutarco no se propone en las *Vidas* completar una descripción general de la religión griega a la manera de un manual moderno, sino que introduce la información relativa a ella a medida que el relato de los acontecimientos en que intervienen sus personajes se presta a ello, no podíamos esperar regularidad a la hora de presentar esta información, es decir, los datos acerca del culto de una divinidad pueden centrarse en una determinada región, como ocurre con Atenea y sus fiestas áticas, mientras que los referidos al culto de otro dios pueden hablarnos de ritos ejecutados en muy diversas regiones griegas, sin que prevalezca una sobre otra, como es el caso de Hera y los ritos consagrados a ella en el sur de Italia, Samos, Beocia o Argos. Por la misma razón, los festivales estudiados a partir de los datos obtenidos de la lectura de las *Vidas* no son siempre los más reverenciados o los que conseguían atraer mayor número de asistentes en la Antigüedad. Están presentes las Panateneas, las Grandes Dionisias, los misterios eleusinos o los Juegos Píticos, pero no otros tan conocidos y atractivos entonces y en la actualidad como los Juegos Olímpicos, las Carneas consagradas a Apolo o el culto de Ártemis en Braurón. Es por ello que los distintos apartados difieren de un capítulo a otro: en algunos se estudian ritos muy concretos, como las Hecalesias áticas en honor de Zeus o la procesión de Ártemis en Pelene, en tanto que, en otros, se analizan aspectos generales del culto de una divinidad a partir de las alusiones de Plutarco a ellos, como el menadismo en relación con Dioniso o las víctimas que solían sacrificarse en honor de Ártemis.

Para la lectura de los textos griegos de las biografías del queronense hemos utilizado principalmente las ediciones inglesa de Loeb y francesa de Les Belles Letres, a cargo de Bernadotte Perrin y Robert Flacelière respectivamente. A la primera, así como a su traducción al inglés, es posible acceder cómodamente a través de la biblioteca digital del proyecto Perseus de la Universidad de Tufts, una herramienta de gran utilidad no sólo para consultar el texto griego de las *Vidas*, sino también el de numerosos autores antiguos, citados en las notas al pie de este trabajo. Entre éstos destaca Pausanias, fuente casi inagotable de información sobre cultos, lugares de veneración, mitos y leyendas etiológicas, estatuas y otros objetos valiosos conservados en santuarios, etc. Posterior a Plutarco, completa la imagen que éste aporta de las distintas fiestas y ritos griegos,

mencionados, con demasiada frecuencia, tan sólo de pasada dentro de sus relatos biográficos. Además, los datos religiosos presentes en las *Vidas* se han contrastado o complementado con los que ofrecen autores como Diodoro Sículo, Estrabón o Dionisio de Halicarnaso, los tres más o menos contemporáneos de Plutarco, nacidos en el s. I a. C. Las versiones míticas, relativas sobre todo a la fundación de cultos, recogidas por Plutarco son en muchos casos poco conocidas por tratarse de variantes locales y con el fin de compararlas con versiones más difundidas o aceptadas en la Antigüedad y en la tradición posterior, hemos recurrido normalmente a los trágicos griegos, a Apolodoro y, entre los romanos, a Ovidio. Para algunos cultos concretos, como los ritos místéricos de las dos diosas en Eleusis, resultan muy interesantes las afirmaciones de autores cristianos, como Clemente de Alejandría, el obispo Hipólito o Lactancio Plácido, a pesar de ser fuentes parciales y poco precisas, que ni siquiera habían “visto” los misterios. Por supuesto, los poetas épicos, Homero y Hesíodo, además de ciertos *Himnos Homéricos*, constituyen el punto de partida para el estudio de determinados epítetos culturales.

Los pasajes extraídos de las *Vidas*, así como las citas de otros autores antiguos van seguidos de nuestra traducción, que hemos procurado fuera lo más apegada posible al texto original. En cuanto a la bibliografía manejada, hemos intentado hacer uso de la más actualizada, si bien algunos estudios y manuales ya clásicos continúan siendo imprescindibles. Entre ellos, hemos utilizado con frecuencia el estudio acerca de los cultos estatales de L. R. Farnell, en cinco volúmenes, publicado por primera vez entre finales del s. XIX y principios del s. XX, rico en datos sobre todo tipo de fiestas y títulos culturales, ya superado en diversas cuestiones por trabajos posteriores, pero con una destacada ventaja: la recopilación de textos antiguos, sobre todo de autores griegos, pero también romanos y de inscripciones al final de cada capítulo. Los cultos no urbanos quedan fuera de su alcance, pero para ellos disponemos de otros manuales como la *Religión griega arcaica y clásica* de W. Burkert, obra fundamental para el estudio de este aspecto de la cultura griega, que hemos utilizado en su traducción al castellano de 2007, o la reciente obra de J. Larson, *Ancient Greek Cults*, publicada también en 2007 y organizada, al igual que este trabajo, por divinidades; más breve que el de Burkert, este estudio presenta abundantes referencias bibliográficas actualizadas y hace un repaso conciso y certero desde los cultos más conocidos (las Panateneas, las Tesmoforias, las Grandes Dionisias) a ritos menos difundidos, situados muchas veces en

el ámbito de las colonias (el culto de Hera Lacinia en la Magna Grecia, el de Atenea Lindia en Asia Menor o el de Core en Sicilia).

Para la transcripción de nombres griegos, en especial epítetos de dioses, hemos seguido las indicaciones recogidas por M. F. Galiano en *La transcripción castellana de los nombres propios griegos*, si bien en algunos casos hemos optado por traducir los epítetos en lugar de transcribirlos (así, Zeus Σωτήρ se ha traducido como Zeus Salvador, o Dioniso Λύσιος, como Dioniso Liberador) y, en otros, hemos mantenido el título en griego (Apolo Πατρῶος o Atenea Χαλιῆτις). Por último, hemos unificado el título de las obras de Plutarco con los que emplea J. García López en el capítulo dedicado a este autor en la *Historia de la literatura griega* editada por J. A. López Férez.

1. Zeus

El dios supremo del panteón griego disponía de un lugar central en la mitología helénica y disfrutaba, tanto en el mundo urbano como fuera de las ciudades, de infinidad de cultos, que se manifestaban en la abundancia de títulos con que se muestra en los textos antiguos. En las *Vidas paralelas* aparecen varios de ellos, unos muy antiguos, como el culto de Zeus Dodoneo, otros más modernos, como el de Zeus Ἐλευθέριος. Estos cultos se sitúan en distintos puntos de Grecia, pues Zeus era adorado, como πατήρ θεῶν καὶ ἀνθρώπων que era desde Homero, en todo el territorio helénico. Los más numerosos de los cultos mencionados en las *Vidas* se sitúan en la Grecia central, en el Ática y en Beocia, concretamente en Platea, pero se alude igualmente a otros lugares como el monte Ítome, en Mesenia, o, por supuesto, Olimpia, en Élide. Además de los datos relativos al culto griego de Zeus, Plutarco aporta información sobre otros rituales dedicados a su equivalente romano, Júpiter, en sus *Vidas* romanas, donde el dios aparece casi siempre en un contexto militar, asociado a la victoria o transmitiendo a través de sueños sus designios a los mortales.

1.1. Zeus en Dodona

Entre los lugares de culto más antiguos de Zeus se halla Dodona, en la región del Epiro. Junto con Arcadia y Creta, que contendían por ser consideradas lugar de nacimiento del dios, ya fuera en el arcadio monte Liceo, ya en el cretense monte Dicte, Dodona constituye una de las sedes más importantes del primitivo culto de Zeus. En estos lugares, el dios mostraba su faceta más física y era adorado como principal causante de la fertilidad de la tierra, sobre la que sólo él podía enviar la lluvia que permite que fructifiquen los cultivos: el Zeus Dicteo de Creta aparece como dios primario de las energías de la vegetación y la procreación que “renace” cada año; el Zeus Liceo de Arcadia recibía los sacrificios y plegarias de su sacerdote en el recinto cerrado que le estaba consagrado en lo alto del monte Liceo en épocas de sequía, para que enviara la necesaria lluvia²; en Dodona, a Zeus Νάϊος se hacían plegarias y ofrendas como dios de la lluvia y el rocío fertilizante. La idea física de Zeus se asociaba, pues, en estos tres lugares, a la perpetua fructificación de la tierra.

² Larson (2007: 18 y 25).

En Dodona, además, Zeus comparte santuario con su esposa, que no es aquí Hera, sino Dione, cuyo nombre es tan sólo la forma femenina del dios. Este santuario fue tenido por la sede oracular más antigua del mundo griego. Fue establecido en el s. VIII a. C. y a él se acudía para consultar fundamentalmente cuestiones cotidianas: salud, dudas concernientes a la legitimidad de un niño, la conveniencia o no de emprender un negocio. Aunque los textos antiguos mencionen otras sedes oraculares como Olimpia³, sólo en Dodona era Zeus un dios predominantemente oracular. Es sabido que Zeus era el dios más estrechamente relacionado con los adivinos, los auspicios, las aves agoreras y los presagios. Es él quien principalmente envía señales y signos a los hombres, aunque generalmente no daba oráculos en sus santuarios, sino que delegaba esta tarea en su hijo Apolo⁴. Según muestran las excavaciones, las consultas se ponían por escrito en tablillas de plomo que se entregaban a las sacerdotisas. Éstas interpretaban la ὄσσα, la voz divina de Zeus en el aire, que enviaba como su mensajera y que se manifestaba en el susurro de las hojas de los árboles del santuario, sobre todo en una apreciada y sagrada encina o φηγός que constituía el núcleo del santuario antiguo, al que sólo en el s. IV a. C. se añadió un pequeño templo. La fama temprana del oráculo y de su método de adivinación puede constatarse ya en la *Odisea*, donde el héroe protagonista afirma haber acudido a Dodona para consultar la voluntad de Zeus “procedente de la encina divina de frondosa copa”⁵. En opinión de Farnell⁶, esta forma de adivinación conservaba rasgos de una primitiva adoración a los árboles, propia de lo que él denomina edad preicónica y que ilustraba la condición de un Zeus ἔνεδρος, un dios que vive en los árboles y que habla a través del susurro de sus hojas. Con el paso del tiempo, y aunque mantuvo siempre buena reputación entre los griegos del noroeste, su renombre palideció al lado del oráculo de Delfos, si bien vivió un renacimiento tardío debido al apoyo mostrado por Pirro y otros reyes del Epiro, responsables de la construcción del

³ Estrabón 8, 3, 30: τὴν δ' ἐπιφάνειαν [τὸ ἱερὸν] ἔσχεν ἐξ ἀρχῆς μὲν διὰ τὸ μαντεῖον τοῦ Ὀλυμπίου Διὸς· ἐκείνου δ' ἐκλειφθέντος οὐδὲν ἦτρον συνέμεινεν ἢ δόξα τοῦ ἱεροῦ. (*[El santuario] tuvo su aparición desde el principio a causa del oráculo de Zeus Olímpico. Tras ser aquél abandonado, no menos permaneció la fama del santuario*)

⁴ Espejo Muriel (1995: 175).

⁵ *Odisea* 14, 327-328: τὸν δ' ἐς Δωδώνην φάτο βήμεναι, ὄφρα θεοῖο | ἐκ δρυὸς ὑψικόμοιο Διὸς βουλήν ἐπακούσαι. (*Dijo que éste fue a Dodona, para escuchar de la encina divina de frondosa copa la voluntad de Zeus*)

⁶ Farnell (1977, I: 38).

templo a Zeus y Dione en el santuario y de la fundación de un festival, los Ναῖα, en honor de Zeus Νάϊος, que se mantuvo al menos hasta el s. II a. C.

En algunas *Vidas* griegas de Plutarco puede comprobarse que los oráculos dodoneos eran tenidos por prestigiosos y citados como argumento de autoridad tanto en el discurso político como en el ámbito más personal. Temístocles recurre a ello ante el rey persa Artajerjes I: sometido al ostracismo en el 471 a. C. debido a la influencia en Atenas de sus rivales políticos, y condenado cuatro años más tarde a muerte *in absentia*, huyó a través del Epiro y Macedonia y llegó finalmente a Asia Menor, donde pretendió ponerse al servicio del mencionado rey persa. Para lograrlo, recurre en cierto modo a la adulación, pues, tras adorarle a la manera persa⁷, le revela el oráculo que Zeus le envió en Dodona y que le aconsejaba dirigirse en su huída ante el “homónimo del dios”, ante alguien tan poderoso como Zeus, lo que fue interpretado por el ateniense como una alusión a Artajerjes. Puede leerse en la *Vida de Temístocles* 28, 3:

ταῦτ' εἰπὼν ὁ Θεμιστοκλῆς ἐπεθείασε τῷ λόγῳ προσδιελθὼν (...) τὸ μάντευμα τοῦ Δωδωναίου Διός, ὡς κελεύσθεις πρὸς τὸν ὁμώνυμον τοῦ θεοῦ βαδίζειν συμφρονήσειε πρὸς ἐκεῖνον ἀναπέμπεσθαι. μεγάλους γὰρ ἀμφοτέρους εἶναι τε καὶ λέγεσθαι βασιλέας.

Habiendo dicho esas cosas, Temístocles invocó a los dioses tras exponer de palabra (...) el vaticinio de Zeus Dodoneo: siéndole ordenado ir ante el homónimo del dios, pensó en ser enviado ante aquél, pues ambos eran grandes y se decían reyes.

Así dijo Temístocles, y es seguro que sus palabras halagaron lo suficiente los oídos del persa, dado que le entregó el gobierno de Magnesia, del que se hizo cargo el ateniense hasta su muerte en el 459 a. C., a pesar de haber sido responsable de algunas de las principales victorias griegas contra los persas en las aún recientes Guerras Médicas. Artajerjes creyó el discurso de Temístocles, que ya había demostrado

⁷ Plutarco, *Vida de Temístocles* 28, 1: ἐπεὶ δ' οὖν εἰσήχθη πρὸς βασιλέα καὶ προσκύνησας, ἔσθη σιωπῇ. (*Después de que fue llevado ante el rey, tras saludarlo prosternándose, se mantuvo en silencio*). Este tipo de saludo, consistente en arrodillarse ante aquél a quien se saluda, era algo completamente ajeno a las costumbres griegas. Temístocles prefirió aquí adaptarse a los hábitos persas, sabedor de cuánto se jugaba en estos primeros momentos del encuentro con un enemigo.

previamente su habilidad para interpretar los oráculos a su favor⁸, y es probable que la mención del vaticinio dodoneo tuviera cierta influencia, pues el prestigio de este oráculo llegaba hasta el mundo persa. No obstante, de la veracidad de las palabras de Temístocles relativas al μάντευμα no puede estarse seguro: dado que la ruta que siguió al huir de Grecia pasaba por el Epiro, es probable que se detuviera en Dodona para consultar a Zeus sobre su situación, pero ¿fue ésa la respuesta que obtuvo? Sea cierto o no, lo importante aquí es que Temístocles aprovechó la fama del santuario oracular, unida a una interpretación halagadora del vaticinio de Zeus, para conseguir su propósito: obtener la protección del rey persa.

Del mismo modo, el espartano Lisandro, unos años después, pretendió contar con el apoyo de oráculos píticos y dodoneos para lograr un cambio en el sistema de sucesión real espartano, aunque en este caso fracasó en el intento. Y es que su plan no incluía oráculos reales, sino obtenidos por medio de sobornos a los sacerdotes, que denunciaron estos intentos ante el gobierno de Esparta. La intención de Lisandro, que en esos momentos se hallaba en el cénit de su gloria, una vez concluida la Guerra del Peloponeso y habiendo recibido incluso honores divinos en lugares como Delfos o Samos, era instaurar una monarquía electiva en Esparta, de modo que cualquier Heraclida pudiera acceder al trono, hasta entonces restringido a los linajes Agiada y Europóntida. Con ese fin, contó con la ayuda de Cleón de Halicarnaso, que fue el autor de sus discursos. A estos discursos, que, según cuenta Plutarco en la *Vida de Lisandro* 25, 1-3, a Lisandro le parecían insuficientes para convencer a sus conciudadanos de las ventajas del cambio, quiso añadir un elemento sobrenatural: los oráculos de Apolo délfico, de Zeus Dodoneo y de Zeus Amón:

[1] πρῶτον μὲν οὖν ἐπεχείρησε καὶ παρεσκευάσατο πείθειν δι' ἑαυτοῦ τοῖς πολίταις, καὶ λόγον ἐξεμελέτα πρὸς τὴν ὑπόθεσιν γεγραμμένον ὑπὸ Κλέωνος τοῦ Ἀλικαρνασσέως. ἔπειτα τὴν ἀτοπίαν καὶ τὸ μέγεθος τοῦ καινοτομουμένου πράγματος ὀρῶν ἰταμωτέρας δεόμενον βοηθείας, (...) [2] λόγια πυθόχρηστα καὶ χρησμοὺς συνετίθει καὶ κατεσκευάζεν, ὡς οὐδὲν ὠφελισόμενος ὑπὸ τῆς Κλέωνος δεινότητος, εἰ μὴ φόβῳ θεοῦ τινι καὶ δεισιδαιμονίᾳ προεκπλήξας καὶ χειρωσάμενος ὑπαγάγοι πρὸς τὸν λόγον τοὺς πολίτας. [3] ἔφορος μὲν οὖν φησιν

⁸ Antes de Salamina, su interpretación del oráculo relativo a los “muros de madera” dentro de los cuales debían protegerse los atenienses fue la que se impuso. *Vid.* n. 533.

αὐτὸν, ὡς τὴν τε Πυθίαν ἐπιχειρήσας διαφθεῖραι καὶ τὰς Δωδονίδας αὔθις ἀναπειθῶν διὰ Φερεκλέους ἀπέτυχεν, εἰς Ἄμμωνος ἀναβῆναι καὶ διαλέγεσθαι τοῖς προφήταις πολὺ χρυσίον διδόντα, τοὺς δὲ δυσχεραίνοντας εἰς Σπάρτην τινὰς ἀποστεῖλαι τοῦ Λυσάνδρου κατηγορήσοντας.

[1] *Así pues, en primer lugar intentó y procuró persuadir por sí mismo a los ciudadanos y practicaba a fondo un discurso relativo al asunto escrito por Cleón de Halicarnaso. Después, viendo que la novedad y la grandeza de la acción que se innovaba precisaba de ayuda más audaz, (...) [2] añadía y preparaba vaticinios píticos y oráculos, en la idea de que no iba a ser ayudado en nada por la habilidad de Cleón si no atraía a su discurso a los ciudadanos tras asustarlos y someterlos con el miedo a la divinidad y con la superstición. [3] Así pues, Éforo afirma que él, cuando fracasó al haber intentado corromper a la Pitia y al tratar de persuadir además a las Dodónides por medio de Ferecles, marchó hacia el oráculo de Amón y conversaba con los profetas, pero que ellos, irritados, enviaron a Esparta a algunos para que acusaran a Lisandro.*

De nuevo, la autoridad religiosa que se concedía a los oráculos de Zeus queda de manifiesto en este pasaje de Plutarco. Dejando de lado los ilícitos medios que pretendía utilizar Lisandro para lograr su objetivo, lo destacado aquí es cómo la arraigada creencia en la veracidad de los oráculos es empleada como instrumento político y considerada incluso más poderosa que la oratoria. Sólo apelando a la δεισιδαιμονία de la ciudadanía y al temor supersticioso creía Lisandro que iba a alcanzar su meta. No obstante, fue descubierto su engaño y su propuesta fracasó.

Plutarco menciona las sedes oraculares de Delfos y Dodona a través de las sacerdotisas a ellas consagradas: la Pitia y las Dodónides. Éstas últimas, también llamadas Pelíades⁹, esto es, “Palomas”, eran las encargadas de interpretar la ὄσσα de Zeus, su voz divina. Las Dodónides, al igual que la Pitia de Delfos, eran sacerdotisas consagradas a una divinidad masculina, algo no demasiado habitual en el culto griego. Pero existe también el testimonio homérico relativo a unos sacerdotes masculinos en

⁹ Este nombre aparece, por ejemplo, en Pausanias 10, 12, 10: αἱ Πέλειαι παρὰ Δωδωναίος ἐμαντεύσαντο ἐκ τοῦ θεοῦ. (...) τὰς Πελειάδας δὲ Φημονόης τε ἔτι προτέρας γενέσθαι λέγουσι καὶ ἄσαι γυναικῶν πρώτας τὰδε τὰ ἔπη: “Ζεὺς ἦν, Ζεὺς ἐστίν, Ζεὺς ἔσσεται· ὦ μέγαλε Ζεῦ.” (*Las Pelíades pronunciaban oráculos procedentes del dios entre los dodoneos. (...) Cuentan que las Pelíades fueron incluso anteriores a Femónoe y que cantaban, ellas las primeras de las mujeres, estos versos: “Zeus era, Zeus es, Zeus será, oh gran Zeus.”*)

Dodona, los Σελλοί, a los que alude Aquiles en la *Iliada* cuando suplica a Zeus protección para Patroclo, que se disponía a entrar en combate contra los troyanos¹⁰. De estos sacerdotes destaca Aquiles su estilo de vida primitivo, que pasaba por estar en contacto permanente con la tierra. El héroe los llama χαμαιεῦναι, “que duermen en el suelo”, y ἀνιπτόποδες, “que no se lavan los pies”. Debe tenerse en cuenta que el Zeus adorado en Dodona poseía uno de los cultos más primitivos, más físicos, pues era tenido, como se ha visto anteriormente, por dios de la lluvia fertilizante, la que hace fructificar la tierra. Los selos, pues, buscaban el contacto con la tierra como medio de estar más próximos al dios. Éste es invocado por Aquiles en los citados versos de la *Iliada* como Πελασγικέ, pelásgico, es decir, prehistórico, aún muy anterior a su faceta como protector de las relaciones sociales y familiares y como garante de las leyes. Se suele considerar a estos sacerdotes anteriores a las Dodónides o Pelíades, que los reemplazaron en algún momento de la historia del santuario, pero la cuestión no está del todo clara, en opinión de Bonnechere¹¹, que cree posible que tanto sacerdotes como sacerdotisas pudieran haber coexistido en el santuario.

Según Plutarco, Lisandro trató de persuadir a las Dodónides, además de a la Pitia, para que emitieran oráculos falsos y apoyaran su novedosa propuesta. Y no se contentaba con estos vaticinios, sino que buscó también la manera de sobornar a los sacerdotes de Amón, divinidad egipcia cuyo oráculo se hallaba en el desierto libio y que ya en el s. VI a. C. se había sincretizado con el Zeus griego. Los oráculos procedentes de Zeus, de su sede en Dodona y de su equivalente egipcio, Amón, eran, pues, tan valorados por la ciudadanía espartana que Lisandro deseó, aunque falsos, aportarlos como un poderoso argumento a favor de su proyecto, si bien la denuncia de los egipcios ocasionó su ruina.

1.2.Cultos en las alturas. Zeus Itomatas

Desde antiguo era también Zeus venerado en las cimas de los montes, casi de forma exclusiva. Existían cultos como el de Hermes en Cilene, en la cima más elevada

¹⁰ *Iliada* 16, 233-235: Ζεῦ ἄνα, Δωδωναῖε, Πελασγικέ, τηλόθι ναίων, | Δωδώνης μεδέων δυσχειμέρου, ἀμφὶ δὲ Σελλοὶ | σοὶ ναίουσ' ὑποφῆται ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι. (*Señor Zeus, el de Dodona, pelásgico, que vives lejos, protector de la tormentosa Dodona, a tu alrededor viven los Selos, tus adivinos que duermen en el suelo y no lavan sus pies*)

¹¹ Bonnechere (2007: 155).

de Arcadia, u otros dedicados a otras divinidades en las acrópolis de diversas ciudades, pero el dios que recibía más cultos en estos lugares, con mucha diferencia, era Zeus. Ya se ha mencionado cómo recibía sacrificios en lo alto del monte Liceo y del monte Dicteo de Arcadia y Creta respectivamente, con el fin de que concediera a los hombres lluvia, especialmente en época de sequía. Se creía que Zeus vivía en las montañas donde se acumulan nubes de tormenta¹². Como dios que envía la lluvia y las tormentas, su epifanía directa era el rayo, con el que es habitualmente representado y que se convirtió en su arma. A él se consagraban los lugares en los que un rayo había caído¹³. Dado el gusto de Plutarco por describir el carácter de sus biografiados por medio de anécdotas, se permite recoger en la *Vida de Marco Catón* 17, 7 un comentario chistoso que éste solía hacer para destacar la pureza de sus propias costumbres domésticas: tras ser nombrado censor en 184 a. C., desempeñaba con severidad sus funciones y vigilaba el adecuado comportamiento, tanto público como privado, de los miembros del Senado, a uno de los cuales, Manilio, logra expulsar de la institución por besar a su mujer a la vista de su hija¹⁴. Por el contrario, él, Catón el Censor, se propone como modelo de conducta y explica el por qué en las líneas siguientes:

αὐτῷ δ' ἔφη τὴν γυναῖκα μηδέποτε πλὴν βροντῆς μεγάλης γενομένης περιπλακῆναι, καὶ μετὰ παιδιᾶς εἰπεῖν αὐτὸν ὡς μακάριος ἐστὶ τοῦ Διὸς βροντῶντος.

Afirmaba que su mujer nunca se abrazaba a él excepto cuando había un gran trueno y que él, en broma, decía que era feliz cuando Zeus tronaba.

En esta broma de Catón se aprecia la asociación antigua entre Zeus, o Júpiter, y los fenómenos del rayo y el trueno: es el dios quien envía la lluvia, quien lanza los rayos y produce los truenos, y es tan sólo cuando aquél lo hacía que Catón permitía a su esposa abrazarse a él, tan sólo cuando el temor a la tormenta dominaba a su esposa se decidía Catón a mostrarse cariñoso hacia ella.

¹² A tal rasgo alude el conocido epíteto homérico del dios νεφεληγερέτα, “el que amontona nubes”, en *Iliada* 1, 511; 1, 560; 10, 522 u 11, 318.

¹³ Burkert (2007: 172). En Homero se encuentra el epíteto τερπικεραύνος, “el que se deleita con el rayo”, en *Iliada* 11, 773; 12, 252 y 16, 232; o ἀστεροπητής, “fulminador”, en *Iliada* 1, 609 y 12, 275.

¹⁴ Plutarco, *Vida de Marco Catón* 17, 7: ἄλλον δὲ βουλῆς ἐξέβαλεν ὑπατεύσειν ἐπίδοξον ὄντα Μανίλιον, ὅτι τὴν αὐτοῦ γυναῖκα μεθ' ἡμέραν ὀρώσης τῆς θυγατρὸς κατεφίλησεν. (*Y a otro expulsó del Senado, a Manilio, que estaba en situación de acceder al consulado, porque besó a su propia mujer en pleno día a la vista de su hija*)

Volviendo al culto de Zeus en lugares elevados, existen diversos epítetos del dios derivados del nombre del monte donde era venerado, como Zeus Itomatas, adorado en el monte Ítome de Mesenia, o Zeus Olímpico, probablemente adorado en el monte Olimpo de Tesalia, cultos de los que se hablará con detalle un poco más abajo. A este grupo de epítetos culturales pertenecen también el de Zeus Lafistio, que recibía culto con el monte Lafisto de Beocia, Zeus Anquesmio, en el monte Anquesmo del Ática, o Zeus Ceneo, en el monte Ceneo de Eubea¹⁵. Otros títulos aluden al hecho de que se le veneraba en lugares elevados, como el de Zeus Ἀκραῖος, “de las alturas”, en el monte Pelio de Tesalia, o el de Zeus Ὕπατος, en la Acrópolis de Atenas¹⁶. Plutarco menciona el primero de estos cultos, el de Zeus Itomatas, en la *Vida de Arato*, donde puede leerse que Filippo V de Macedonia subió en compañía de Arato y Demetrio Fario, que actuaban como sus consejeros en aquel momento, a finales del s. III a. C., al santuario de Zeus en el monte Ítome con la intención de realizar un sacrificio al dios y de descubrir, en las entrañas de la víctima, la voluntad de éste con respecto a sus proyectos de ocupar el monte donde se hallaban, un punto elevado en la zona sur del Peloponeso que le ofrecería grandes ventajas estratégicas, teniendo en cuenta que tan sólo unos años antes había forzado la paz de Naupacto para poner fin al enfrentamiento de la Liga Aquea, a la que el macedonio había sido llamado como aliado y de la que Arato había sido estratego en numerosas ocasiones, con la coalición antiaquea formada por Esparta, en la vecina Lacedemonia, Élide y los etolios. El texto de la *Vida de Arato* 50, 3-5 es el siguiente:

[3] ἀνέστησεν ἐκ τοῦ θεάτρου τὴν δεξιὰν ἐμβαλὼν καὶ προῆγεν εἰς τὸν Ἴθωμάταν, τῷ τε Διὶ θύσων καὶ θεωρήσων τὸν τόπον. [4] ἔστι γὰρ οὐχ ἦττον εὐερκῆς τοῦ Ἀκροκορίνθου, καὶ λαβῶν φρουρὰν γίνεται χαλεπὸς καὶ δυσεκβίαστος τοῖς παροικοῦσιν. [5] ἀναβὰς δὲ καὶ θύσας, ὡς προσήνεγκεν αὐτῷ τὰ σπλάγγνα τοῦ βοῦς ὁ μάντις, ἀμφοτέραις ταῖς χερσὶν ὑπολαβὼν ἐδείκνυε τῷ τ' Ἀράτῳ καὶ τῷ Φαρίῳ Δημητρίῳ.

¹⁵ Sobre Zeus Ἀγγεσμῖος o Anquesmio, Pausanias 1, 32, 2: Ἀγγεσμῖος ὄρος ἐστὶν οὐ μέγα, καὶ Διὸς ἄγαλμα Ἀγγεσμῖου. (*El monte Anquesmo no es muy alto, y hay una estatua de Zeus Anquesmio*); sobre Zeus Κηναῖος o Ceneo, Apolodoro 2, 7, 7: προσορμισθεὶς Κηναίῳ τῆς Εὐβοίας, ἐπ' ἀκρωτηρίῳ Διὸς Κηναίου βωμῶν ἰδρύσατο [Ἡρακλῆς]. (*Tras anclar en Ceneo de Eubea, levantó [Heracles] un altar de Zeus Ceneo sobre la cima*)

¹⁶ Pausanias 1, 26, 5: πρὸ τῆς ἐσόδου [τοῦ Ἐρεχθείου] Διὸς ἐστὶ βωμὸς Ὕπατου, ἔνθα ἐμψύχου θύουσιν οὐδέν, πέμματα δὲ θέντες οὐδέν ἐτι οἶνω χρήσασθαι νομίζουσι. (*Ante la entrada [del Erecteón] está el altar de Zeus Hípato. Allí no sacrifican nada vivo, sino que, tras depositar pasteles, en nada estiman incluso el utilizar vino*)

[3] *Se levantó del teatro tras darle la diestra y lo conducía a Itomatas para hacer sacrificio a Zeus e inspeccionar el lugar; [4] pues no está peor guardado que Acrocorinto y, tras conseguir una guarnición, resulta inaccesible y difícil de conquistar para los vecinos. [5] Tras subir y hacer sacrificio, como le presentó el adivino las entrañas del buey, sosteniéndolas por debajo con ambas manos, las mostraba a Arato y a Demetrio Fario.*

Mesenia, que en estos momentos ya no se hallaba sometida a la opresión de Lacedemonia, no se había asociado a la Liga Aquea ni se encontraba entre los aliados de Esparta y los etolios. Será poco después de la muerte de Arato cuando estos aliados soliciten la ayuda de Roma para combatir a Filipo V e integren en su coalición a Mesenia, entre otras regiones. El rey macedonio realiza este sacrificio porque dudaba de la conveniencia de ocupar Mesenia y apoderarse del monte Ítome. En él se llevaba a cabo desde antiguo el principal culto de los mesenios, en honor de Zeus Itomatas. Tanto en Creta como en Arcadia se conservaba la creencia de que allí había tenido lugar el nacimiento del dios, pero eran muchos más los lugares que reclamaban para sí este honor. El monte Ítome era uno de ellos, si bien Pausanias indica que la tarea de enumerar todas las ciudades que afirmaban ser la cuna de Zeus sería prácticamente irrealizable¹⁷. Este lugar elevado constituía la acrópolis de los mesenios¹⁸ y en ella se hallaba el santuario de Zeus Itomatas, que estuvo ligado desde la primera Guerra Mesenia, a finales del s. VII a. C., a la idea de la libertad de la comunidad del pueblo mesenio y, por tanto, con Zeus Ἐλευθέριος, cuyo culto ganaría mucha relevancia años después. Según las fuentes antiguas, el santuario del Ítome tuvo un papel destacado en el desarrollo de la guerra, que acabó con la conquista espartana de una parte sustancial del territorio mesenio y la incorporación de sus habitantes a la población espartana como hilotas. Antes de que esto sucediera, los mesenios, que se hicieron fuertes en la acrópolis del monte Ítome, recibieron un oráculo pítico que anunciaba la victoria a quien consagrara cien trípodes en el santuario de Zeus Itomatas. Los mesenios, seguros de que sólo ellos podrían conseguirlo, pues el santuario estaba dentro de su acrópolis, dieron comienzo a la fabricación de la ofrenda, pero un sacerdote de Delfos comunicó el

¹⁷ Pausanias 4, 33, 1: πάντας μὲν οὖν καταριθμήσασθαι καὶ προθυμηθέντι ἄπορον, ὅποσοι θέλουσι γενέσθαι καὶ τραφήναι παρὰ σφίσι Δία. (*Para quien se sienta dispuesto a ello, es tarea imposible enumerar a todos cuantos desean que Zeus haya nacido y sido criado entre ellos*)

¹⁸ Pausanias 4, 33, 1: ἐς δὲ τὴν κορυφὴν ἐρχομένων τῆς Ἰθώμης, ἥ δὴ Μεσσηνίους ἐστὶν ἀκρόπολις. (*Para quien va a la cima del Ítome, que es la acrópolis para los mesenios*)

oráculo a los espartanos, que enviaron a Ébalo, hombre poco conocido incluso entre los lacedemonios, para que se adelantara a la ofrenda de los mesenios. En efecto, accedió de noche con cien trípodes de arcilla, los dedicó al dios y regresó a Esparta. Los mesenios, al descubrirlo, se sintieron sumamente decepcionados, pero realizaron igualmente su ofrenda, construida en madera. No obstante, el oráculo se cumplió y, tras resistir en lo alto del monte otros cinco meses, se vieron obligados a abandonarlo y aceptar su derrota¹⁹. El santuario del Ítome, por tanto, cayó en manos espartanas, así como la celebración del culto de Zeus Itomatas.

Los mesenios celebraban allí desde antiguo la fiesta de las Itomeas, que contaba con un certamen musical. El dios tenía un sacerdote elegido anualmente y Pausanias menciona una estatua cultural realizada por Ageladas²⁰. Se han conservado unos versos de Eumelo de Corinto, autor que se sitúa en la segunda mitad del s. VIII o principios del s. VII a. C., en que se menciona a Zeus Itomatas y que dicen: “Para el Itomatas es agradable la musa que es pura y que tiene sandalias libres.”²¹ Estos versos parecen haber sido compuestos para ser ejecutados en el contexto festivo de las Itomeas y su autor probablemente participó en el ἄγῶν musical. Las ἐλεύθερα σάμβαλα, las

¹⁹ Pausanias 4, 12, 7-10: [7] ἐρομένοις δὲ ἔχρησεν ἡ Πυθία: “τοῖς τρίποδας περὶ βωμῶν Ἰθωμάτα Διὶ πρώτοις στήσασιν δεκάδων ἀριθμὸν δις πέντε δίδωσι σὺν κύδει πολέμου γαῖαν Μεσσηνίδα δαίμων. Ζεὺς γὰρ ἔνευσ’ οὕτως”. [8] ταῦτ’ ἀκούσαντες γεγονέναι τε ἠγοῦντο ὑπὲρ αὐτῶν τὴν μαντείαν καὶ σφίσι δίδοναι τὸ τοῦ πολέμου κράτος· οὐ γὰρ αὐτῶν γε ἐχόντων ἐντὸς τείχους τοῦ Ἰθωμάτα τὸ ἱερὸν Λακεδαιμονίους προτέρους ἀναθέντας φθῆσεσθαι. (...) τῶν δὲ τις Δελφῶν τὸν χρησμὸν ἐξήγγειλεν ἐς Σπάρτην. [9] Οἰβάλος δὲ (...) ποιησάμενος ὡς ἔτυχε πηλοῦ τρίποδας ἑκατόν, τούτους τε ἀποκεκρυμένους ἐν πήρᾳ (...) ἐσῆλθε (...) ἐς τὴν Ἰθώμην καὶ ὡς νύξ τάχιστα ἐπελάμβανεν ἀναθείς τοὺς τρίποδας τῷ θεῷ (...) ἐς Σπάρτην ἀπαγγελῶν Λακεδαιμονίοις ἄχθετο. [10] Μεσσηνίους δέ, ὡς εἶδον, ἐτάραξε μὲν μεγάλως, καὶ εἰκάζον -ὥσπερ ἦν- παρὰ Λακεδαιμονίων εἶναι· (...) καὶ τοὺς ξυλίνους τρίποδας - ἐπεποίητο γὰρ ἦδη- περὶ τοῦ Ἰθωμάτα τὸν βωμῶν ἔστησε. ([7] *A los que preguntaban vaticinó la Pitia: “A los primeros que hayan depositado en honor de Zeus Itomatas la suma de cien trípodes alrededor de su altar, concede el dios la tierra mesenia con la gloria de la batalla, pues Zeus así lo prometió. [8] Tras oír esas cosas, pensaban que el oráculo había resultado en su beneficio y que se les concedía la victoria de la guerra, pues, teniendo ellos dentro de sus muros el santuario de Itomatas, no se iban a adelantar primero los lacedemonios en consagrar la ofrenda. (...) Pero uno de los de Delfos anunció el oráculo a Esparta [9] y Ébalo, (...) tras hacer como pudo cien trípodes de arcilla, habiendo sido ocultados en una alforja, (...) se dirigió (...) al Ítome y, tan pronto la noche le sorprendió, tras consagrar los trípodes al dios, (...) marchó a Esparta para anunciarlo a los lacedemonios. [10] A los mesenios, cuando lo vieron, mucho les preocupó, y sospecharon –como era- que eran de parte de los lacedemonios. (...) Y colocaron alrededor del altar de Itomatas, los trípodes de madera, pues ya los habían hecho); Pausanias 4, 13, 6: τὸ δὲ ἀπὸ τούτου μῆνας μὲν πέντε μάλιστα ἀντέσχον, περὶ δὲ τὸν ἐνιαυτὸν λίγοντα ἐξέλιπον τὴν Ἰθώμην, πολεμήσαντες ἔτη τὰ πάντα εἴκοσι. (*Desde eso, por un lado, aguantaron aproximadamente cinco meses; por otro, hacia el final del año, abandonaron el Ítome, tras haber luchado durante veinte años en total*)*

²⁰ Pausanias 4, 33, 2: τὸ δὲ ἄγαλμα τοῦ Διὸς Ἀγελάδα μὲν ἐστὶν ἔργον· (...) ἱερεὺς δὲ αἰρετὸς κατὰ ἔτος ἕκαστον ἔχει δὲ τὸ ἄγαλμα ἐπὶ τῆς οἰκίας. ἄγουσι δὲ καὶ ἑορτὴν ἐπέτειον Ἰθωμαῖα, τὸ δὲ ἀρχαῖον καὶ ἄγωνα ἐτίθησαν μουσικῆς. (*La estatua de Zeus es obra de Ageladas. (...) El sacerdote, elegido cada año, tiene la estatua en su casa. Y celebran también la fiesta anual, las Itomeas, y antiguamente instituyeron un certamen musical*)

²¹ Eumelo, fr. 1P: Τῷ γὰρ Ἰθωμάτα καταθύμιος ἔπλετο μοῖσα | ἅ καθαρὰ καὶ ἐλεύθερα σάμβαλ’ ἔχοισα.

“sandalias libres”, seguramente suponen una denuncia de la pérdida de libertad de los mesenios o expresan el rechazo divino a que ésta se vea amenazada por los lacedemonios. En cualquier caso, este culto, que se mantuvo siempre en conexión con la idea de la libertad del pueblo mesenio, fue trasladado a otros puntos de Grecia por los mismos mesenios: los que huyeron de su territorio tras la primera Guerra Mesénica se refugiaron en Calcis, ciudad de Eubea, que fundó en Sicilia la colonia de Zancle con, entre otros, estos mesenios, a los que se unieron otros más que emigraron a la colonia a raíz de la segunda Guerra Mesenia, a mediados del s. VII a. C. De hecho, el nombre de Zancle fue sustituido por el de Mesene en el s. V a. C. Por otro lado, Hímera, colonia de Sicilia cuya metrópoli era Zancle, fundada a mediados del s. VII a. C., heredó de la población mesenia de Zancle un culto de Zeus Ἐλευθέριος o Libertador, que puede identificarse con el de Zeus Itomatas de Mesenia.

Cuando Arato acompaña a Filipo V al santuario de Ítome, los mesenios ya no están sometidos a la vecina Lacedemonia. El tebano Epaminondas había liberado Mesenia poco después del fin de la Guerra del Peloponeso y acabado con la hegemonía espartana en Grecia, y en 370 a. C., de nuevo en el monte Ítome, había fundado la capital del nuevo estado de Mesenia, a la que fueron invitados a regresar los descendientes de los mesenios dispersos por todo el territorio griego. En el momento de esta fundación se estableció un nuevo culto de Zeus, con el epíteto Σωτήρ, Salvador, del que se hablará más adelante y que también estuvo fuertemente ligado al de Ἐλευθέριος o Libertador. La cima del Ítome, que ya en la primera Guerra Mesénica sirvió de refugio a los mesenios, es descrita ahora como inaccesible, difícil de conquistar, χαλεπὸς καὶ δυσεκβίαστος, al igual que el Acrocorinto, la acrópolis de Corinto, que fue cedida por el propio Arato a Antígono Dosón, antecesor de Filipo V en el trono de Macedonia. Éste planeaba ocupar el Ítome para así contar con dos puntos clave en el norte y sur del Peloponeso, pero aún no estaba decidido a ello y buscaba la aprobación divina en las entrañas del animal que sacrificó a Zeus Itomatas. Después de casi cinco siglos, la cima del monte Ítome mantuvo, pues, su importancia como sede religiosa del culto de Zeus, que recibía allí plegarias y ofrendas animales y al que se dedicaban certámenes musicales, y como punto estratégico en la zona de Mesenia y, en general, en el Peloponeso.

1.3. Zeus Ξένιος y Zeus Φίλιος

La *Vida de Arato* 54, 2 contiene la alusión a otros dos títulos de Zeus, Φίλιος y Ξένιος, ante los que Filipo V fue irrespetuoso en su relación con Arato:

Δίκας γε μὴν ὁ Φίλιππος οὐ μεμπτὰς Διὶ ξενίῳ καὶ φιλίῳ τῆς ἀνοσιουργίας ταύτης τίνων διετέλεσε.

En efecto, cumplió Filipo penas no despreciables por esa impiedad contra Zeus Extranjero y Amigo.

A partir del episodio del monte Ítome, Arato inició un alejamiento de Filipo V, cuya actitud se volvía cada día más tiránica. Tan sólo la amistad del macedonio con Arato refrenaba su carácter despótico, de modo que no sólo aceptó el alejamiento del griego, sino que ordenó su muerte por medio de un veneno. Una vez muerto, recibió Arato honores divinos en Sición, tras haber desempeñado el cargo de estratego de la Liga Aquea en dieciséis ocasiones. En cambio, Filipo, que, en contra del consejo de Arato, se había aliado con el cartaginés Aníbal y daba comienzo a una política antirromana, fue derrotado en Cinoscéfalos en 197 a. C. por Tito Flaminio, que obligó al macedonio a retornar a los límites originales de su reino y le impuso una fuerte indemnización, además de la destrucción casi completa de su flota.

Éstas son las δίκας οὐ μεμπτὰς, “penas no despreciables” a que hace referencia Plutarco en el pasaje anterior, y que el autor atribuye a una especie de castigo procedente de Zeus y motivado por la ruptura de su amistad con Arato y, sobre todo, por su orden de envenenarlo.

Zeus Ξένιος recibía adoración en todo el mundo griego y su culto parece más antiguo que el de Zeus Φίλιος. Señala Burkert²² que Zeus parece tener especial interés por las relaciones que unen entre sí a extraños: huéspedes, protegidos por Zeus Ξένιος; suplicantes, por Zeus Ἰκέσιος; y personas unidas por juramentos, por Zeus Ὅρκιος. El culto de Zeus Ξένιος o Extranjero, mencionado por Plutarco en la *Vida de Arato*, se enraizaba en ideas morales muy antiguas: la santidad del extranjero o huésped, que incluso antes de Homero se puso bajo la protección de Zeus, era casi tan respetada como la santidad de la vida de un pariente; de ahí que matarlo, como hizo Filipo V con

²² Burkert (2007: 177).

su consejero Arato, era una terrible falta religiosa. El mismo Plutarco afirma en otro lugar que las honras destinadas a este Zeus de los extranjeros eran muchas e importantes²³. En Atenas, los metecos y comerciantes extranjeros que ahí residían tenían una compañía encargada de su culto, al igual que en Rodas, donde existían los Διὸς ξενιασταί, una asociación religiosa de adoradores de este Zeus.

Muy cercano a este culto se hallaba el de Zeus Φίλιος, también citado en la *Vida de Arato*: aunque a veces sólo designaba al dios del banquete amistoso, tiene normalmente un sentido más profundo. Es el dios que protege la amistad y al que acuden los amigos. En Atenas su sacerdote tenía un asiento reservado en el teatro y también contaba con una asociación religiosa consagrada a él. A veces se le invitaba al banquete y se preparaba un lecho o κλίνη para él. Filippo despreció la amistad de Arato y lo trató de la forma más terrible cuando ordenó su muerte, por lo que no respetó ninguna de estas dos facetas de Zeus, la que protege las relaciones de amistad, la de Zeus Φίλιος, y la que protege las relaciones entre extranjeros, como era Arato, originario de Sición, para el macedonio Filippo. Las derrotas de éste y sus humillantes consecuencias son consideradas por Plutarco una condena impuesta por Zeus de la Amistad y Protector de los Extranjeros, al que Filippo no respetó en su relación con Arato.

1.4. Zeus Olímpico

Otro monte dio origen a uno de los epítetos más difundidos de Zeus, el monte Olimpo de Tesalia, del que deriva el título Ὀλύμπιος. Pausanias menciona numerosos lugares en los que pudo ver un santuario consagrado a Zeus Olímpico, como Siracusa²⁴ y Mégara²⁵, o un templo dedicado a él, como en Corinto²⁶ o Patras²⁷. Zeus Olímpico

²³ Plutarco, *Sobre el exilio* 13: καὶ Ξενίου Διὸς τιμαὶ πολλαὶ καὶ μεγάλαι. (*Y las honras de Zeus Extranjero son muchas e importantes*)

²⁴ Pausanias 10, 28, 6: Ἀθηναῖοι, (...) ἠνίκᾳ εἶλον Ὀλυμπίου Διὸς ἐν Συρακούσαις ἱερόν. (*Los atenienses, (...) tan pronto como tomaron el santuario de Zeus Olímpico en Siracusa*)

²⁵ Pausanias 1, 40, 4: μετὰ ταῦτα ἐς τὸ τοῦ Διὸς τέμενος ἐσέλθουσι καλούμενον Ὀλυμπεῖον ναὸς ἐστὶ θεᾶς ἄξιος. (*Después de eso, para los que entran en el témenos de Zeus llamado Olímpico, hay un templo digno de contemplación*)

²⁶ Pausanias 3, 9, 2: Κορίνθιοι μὲν οὖν (...) κατακαυθέντος σφίσιν ἐξαίφνης ναοῦ Διὸς ἐπὶ κλησὶν Ὀλυμπίου (*Así pues, los corintios, tras haberles sido completamente quemado de forma repentina el templo de Zeus llamado Olímpico*)

²⁷ Pausanias 7, 20, 3: ἔστι δὲ ἐν τῇ ἀγορᾷ Διὸς ναὸς Ὀλυμπίου, αὐτὸς τε ἐπὶ θρόνου καὶ ἐστῶσα Ἀθηνᾶ παρὰ τὸν θρόνον. (*Hay en el ágora un templo de Zeus Olímpico, y él está sobre un trono y Atenea, en pie, junto al trono*)

estaba, junto a Apolo Pitio, entre los pocos dioses que extendieron su alcance desde las aldeas, más allá de las ciudades-estado, a todo el mundo griego. Puede pensarse en la existencia, en un período muy temprano, de un culto de Zeus Olímpico en el monte que da origen a esta epiclesis, pero no se han conservado testimonios históricos de tal culto temprano. El santuario que se ha hallado en la cima del Olimpo tesalio es, según indica Burkert²⁸, tan sólo de época helenística. El nombre, mucho más que el culto, se extendió por todo el territorio griego debido fundamentalmente a la poesía épica: en opinión de Farnell²⁹, el nombre Olímpico fue unido como epíteto de modo permanente a Zeus desde las primeras formas de la poesía heroica o épica hasta Homero y la imaginación de la gente entendió la nevada cumbre del monte Olimpo como el lugar más adecuado en que podía residir el dios, si bien incluso en la poesía épica parece que el término llegó a perder su significado local para pasar a significar “celestial”. Debe señalarse, no obstante, que esta asociación del Olimpo con el cielo permaneció como algo incierto y el propio Homero mantiene separados ambos significados.

El nombre de la ciudad de Olimpia, donde tenía lugar el más conocido de los cultos de Zeus Olímpico, con sus conocidísimos *agones* y sus abundantes sacrificios al dios en su altar de cenizas, procede de este culto, implantado allí en época temprana, en el s. X a. C.. En la *Vida de Teseo* 25, 4, Plutarco recuerda el origen legendario de tal fundación, a manos de Heracles:

καὶ τὸν ἀγῶνα πρῶτος ἔθηκε κατὰ ζῆλον Ἡρακλέους, ὡς δι' ἐκεῖνον Ὀλύμπια τῷ Δίῃ, καὶ δι' αὐτὸν Ἴσθμια τῷ Ποσειδῶνι φιλοτιμηθεὶς ἄγειν τοὺς Ἕλληνας.

Y él el primero instauró el certamen por admiración hacia Heracles, aspirando al honor de que, así como por causa de aquél celebren los griegos los Juegos Olímpicos en honor de Zeus, también por causa de él, celebren los Juegos Ístmicos en honor de Posidón.

En la biografía de Teseo, Heracles aparece una y otra vez como modelo de comportamiento, como héroe cuyas hazañas el ateniense aspira a imitar y es por ello que Plutarco menciona esta tradición legendaria relativa a la fundación de los Juegos Olímpicos, aunque era otro héroe, Pélope, quien recibía las ofrendas preliminares al

²⁸ Burkert (2007: 172).

²⁹ Farnell (1977: 52).

gran sacrificio de Zeus en su propio santuario, el Πελόπιον, situado muy cerca del altar de Zeus Olímpico³⁰.

En Atenas también era adorado Zeus con el sobrenombre de Olímpico. La leyenda asocia la llegada del culto con el tesalio Deucalión, lo que señala nuevamente al monte Olimpo como origen del culto. Pausanias recoge la noticia de la fundación legendaria del primer templo de Zeus Olímpico por parte de Deucalión³¹, que estaría enterrado en Atenas, cerca del templo de Zeus que Pausanias vio. Este templo, de dimensiones colosales, fue fundado en el s. VI a. C. cerca del Iliso por Pisístrato, que deseaba imitar los grandes templos de Éfeso o Samos, de estilo jónico. No era la primera construcción en honor de Zeus en ese lugar: se han hallado restos de un templo anterior que también parece haber sido inusualmente grande para su época. Según Cook³², el culto de Zeus estaría establecido allí desde tiempos inmemoriales, un culto de Zeus ctónico en conexión con las corrientes subterráneas características de la zona. La construcción de Pisístrato, por su parte, se detuvo al caer la tiranía, y por ello la utiliza Plutarco como primer elemento de una comparación que pone en relación dos obras inconclusas, el Ὀλυμπεῖον de Atenas y la *Atlántida* de Platón, en la *Vida de Solón* 32, 2:

ὥς γὰρ ἡ πόλις τῶν Ἀθηναίων τὸ Ὀλυμπεῖον, οὕτως ἡ Πλάτωνος σοφία τὸν Ἀτλαντικὸν ἐν πολλοῖς καλοῖς μόνον ἔργον ἀτελὲς ἔσχηκεν.

Pues como la ciudad de los atenienses el Olimpio, así la sabiduría de Platón, entre sus muchas cosas bellas, sólo ha tenido la Atlántida como obra inacabada.

La muerte del queronense en 120 d. C. le impidió ver la construcción definitiva del templo y su consagración al dios en 128 d. C. Fue el emperador Adriano quien lo llevó a cabo. Ya antes que él otros emperadores romanos habían ayudado a reparar templos dañados en terremotos o habían financiado la construcción de nuevos templos o

³⁰ Pausanias 5, 13, 8: ἔστι δὲ ὁ τοῦ Διὸς τοῦ Ὀλυμπίου βωμὸς ἴσον μὲν μάλιστα τοῦ Πελοπίου τε καὶ τοῦ ἱεροῦ τῆς Ἥρας ἀπέχων, προκείμενος μέντοι καὶ πρὸ ἀμφοτέρων. (*Y está el altar de Zeus Olímpico, que dista aproximadamente lo mismo del Pelopio y del santuario de Hera, y que está colocado delante de ambos*)

³¹ Pausanias 1, 18, 8: τοῦ δὲ Ὀλυμπίου Διὸς Δευκαλίωνα οἰκοδομησαὶ λέγουσι τὸ ἀρχαῖον ἱερόν, σημεῖον ἀποφαίνοντες ὡς Δευκαλίω Ἀθήνησιν ᾤκησε τάφον τοῦ ναοῦ τοῦ νῦν οὐ πολὺ ἀφεστηκότα. (*Dicen que Deucalión edificó el antiguo templo de Zeus Olímpico, mostrando como señal de que Deucalión habitó en Atenas una tumba que no dista mucho del templo actual*)

³² Cook (1964: 1118).

edificios públicos como baños, teatros y acueductos³³. Por otro lado, un rey helenístico, Antíoco IV Epífanos de Siria, había hecho progresar los trabajos de construcción del templo ateniense de Zeus Olímpico en el s. II a. C., pero el proyecto era demasiado vasto para llevarlo a cabo sólo con los recursos de la ciudad. Adriano, que promovió durante su gobierno a Atenas como centro de un renacido movimiento panhelénico, fue el que logró completar el templo de Zeus Olímpico, que contó con una monumental estatua del dios, acorde con las dimensiones del templo. A la entrada del recinto sagrado se erigieron cuatro estatuas del emperador³⁴, que también construyó un templo de Hera y otro de Zeus Panhelenio³⁵, epíteto con que era adorado el dios en Egina, en lo alto, nuevamente, del monte Oro. El mito fundacional relataba que allí suplicó Éaco a Zeus que enviara lluvia para poner fin a una sequía que amenazaba a toda Grecia. Promoviendo estos cultos, pretendía Adriano hacer hincapié en la idea de unidad del pueblo griego, reflejada en el título Πανελλήνιος y, sobre todo, en el culto de Zeus Olímpico, presente en todos los rincones del mundo griego.

En Atenas, Pisístrato, además de iniciar las obras del Ὀλυμπεῖον, fundó al mismo tiempo un festival dedicado a Zeus Olímpico, las Olimpias, que se celebraban el día 19 de Muniquión. La construcción del templo se detuvo, pero no ocurrió lo mismo con este ritual, en el que estaba implicada fundamentalmente la caballería. En la *Vida de Foción* 37, 1-2 aparece la alusión a la fecha de celebración de las Olimpias y muestra cómo, en el año de la muerte de Foción, 318 a. C., la condena de éste coincidió con la procesión que los caballeros llevaban a cabo en dirección al Hipódromo para realizar allí la competición ecuestre y los sacrificios que caracterizaban esta fiesta religiosa:

[1] ἦν δ' ἡμέρα μηνὸς Μουνυχιῶνος ἐνάτη ἐπὶ δέκα, καὶ τῷ Διὶ τὴν πομπὴν πέμποντες οἱ ἵππεῖς παρεξήεσαν· ὧν οἱ μὲν ἀφείλοντο τοὺς στεφάνους, οἱ δὲ πρὸς

³³ Price (1999: 157).

³⁴ Pausanias 1, 18, 6: πρὶν δὲ ἐς τὸ ἱερὸν ἰέναι τοῦ Διὸς τοῦ Ὀλυμπίου -Ἀδριανὸς ὁ Ῥωμαίων βασιλεὺς τὸν τε ναὸν ἀνέθηκε καὶ τὸ ἄγαλμα θεᾶς ἄξιον, οὐ μεγέθει μὲν, ὅτι μὴ Ῥοδίους καὶ Ῥωμαίους εἰσὶν οἱ κολοσσοί, τὰ λοιπὰ ἀγάλματα ὁμοίως ἀπολείπεται, πεποιήται δὲ ἔκ τε ἐλέφαντος καὶ χρυσοῦ καὶ ἔχει τέχνης εὖ πρὸς τὸ μέγεθος ὁρῶσιν -, ἐνταῦθα εἰκόνες Ἀδριάνου δύο μὲν εἰσι Θεασίου λίθου, δύο δὲ Αἰγυπτίου. (*Antes de llegar al santuario de Zeus Olímpico –el emperador romano Adriano fundó el templo y consagró la estatua digna de contemplación, por cuyo tamaño, excepto los colosos que tienen rodios y romanos, deja atrás por igual a las restantes estatuas y está hecha de marfil y oro, y, con relación a su tamaño, está bien de técnica para quienes la miran-, allí hay imágenes de Adriano, dos de piedra de Taso, dos de piedra de Egipto*)

³⁵ Pausanias 1, 18, 9: Ἀδριανὸς δὲ κατεσκευάσατο μὲν καὶ ἄλλα Ἀθηναίοις, ναὸν Ἥρας καὶ Διὸς Πανελληνίου καὶ θεοῖς τοῖν πᾶσιν ἱερὸν κοινόν. (*Pero Adriano también construyó otras cosas para los atenienses: un templo de Hera y de Zeus Panhelenio, y un templo común para todos los dioses*)

τάς θύρας δεδακρυμένοι τῆς εἰρκτῆς ἀπέβλεψαν. [2] ἐφάνη δὲ τοῖς μὴ παντάπασιν ὤμοις καὶ διεφθαρμένοις ὑπ' ὀργῆς καὶ φθόνου τὴν ψυχὴν ἀνοσιώτατον γεγονέναι τὸ μὴδ' ἐπισχεῖν τὴν ἡμέραν ἐκείνην, μὴδὲ καθαρεῦσαι δημοσίου φόνου τὴν πόλιν ἐορτάζουσαν.

[1] *Era el día 19 de Muniquión y pasaron por delante los caballeros, que celebraban una procesión en honor de Zeus. De ellos, unos se quitaron las coronas, otros volvieron la mirada hacia las puertas de la prisión llorando. [2] Les pareció a los que no eran enteramente crueles y a los que no tenían el alma corrompida por la ira y la envidia que era muy impío el no esperar aquel día y el no mantener limpia de una muerte pública a la ciudad mientras celebraba una fiesta.*

El ateniense Foción fue condenado a beber la cicuta tras ser acusado de traición al permitir que Nicanor, que estaba al frente de la guarnición macedonia que ocupaba la colina de Muniquia, se hiciera también con el Pireo, que se hallaba junto a ella.

El mes Muniquión tomaba su nombre de la festividad de las Muniquias, dedicadas a Ártemis. La otra fiesta de importancia que tenía lugar en este mes eran las Olimpías. En ellas se daban los tres elementos básicos de toda ἐορτή: la procesión, que en este caso pasaba justamente por delante de la prisión en que Foción se encontraba cumpliendo su condena; el sacrificio, sin duda un toro, el animal que habitualmente se ofrecía a Zeus; y una serie de competiciones llevadas a cabo en honor de esta divinidad. Consistían en unos ejercicios de caballería en el Hipódromo, entre los que destacaba el conocido como ἀνθιπάσια, no una simple carrera a caballo, sino una especie de parada militar en la que, como describe Jenofonte³⁶, las líneas de caballería se entrecruzaban

³⁶ Jenofonte, *Hipárquico* 3, 10-12: [10] ὅταν γε μὴν ἐν τῷ ἵπποδρόμῳ ἢ ἐπίδειξις ᾗ, καλὸν μὲν οὕτω πρῶτον τάξασθαι ὡς ἂν ἐπὶ μετώπου ἐμπλήσαντες ἵππων τὸν ἵπποδρόμον ἐξελάσειαν τοὺς ἐκ τοῦ μέσου ἀνθρώπους· [11] καλὸν δ', ἐπεὶ αἱ φυλαὶ ἐν τῇ ἀνθιπασίᾳ φεύγουσιν τε ἀλλήλας καὶ διώκουσιν ταχέως, ὅταν οἱ ἵππαρχοὶ ἡγῶνται ταῖς πέντε φυλαῖς, ἑκατέρας διελαύνειν τὰς φυλάς δι' ἀλλήλων. ταύτης γὰρ τῆς θέας τὸ τε ἀντιμετώπους προσελαύνειν ἀλλήλοις γοργόν, τὸ τε διελάσαντας τὸν ἵπποδρόμον ἀντίους πάλιν στήναι ἀλλήλοις σεμνόν, [12] καὶ τὸ ὑπὸ σάλπιγγος αὖ τὸ δεύτερον θάττον ἐπελαύνειν καλόν. στάντας δὲ ἤδη τὸ τρίτον αὖ ὑπὸ τῆς σάλπιγγος χρηὶ τάχιστα ἀλλήλοις ἐπελαύνειν. ([10] *Cuando la exhibición sea en el hipódromo, es hermoso, por un lado, formar en primer lugar como si, tras haber llenado, de frente, el hipódromo de caballos, se hiciera salir a las personas de en medio; [11] y es hermoso, por otro, después de que los batallones, en el combate simulado de caballos, huyan y se persigan rápidamente unos a otros, cuando los jefes de caballería conduzcan los cinco batallones, que cada uno lance su batallón a través de los otros, pues ¡qué espectáculo es lo terrible de cabalgar unos hacia otros de frente, lo magnífico de, habiendo atravesado el hipódromo, detenerse de nuevo enfrentados unos a otros [12] y lo hermoso de lanzarse de nuevo, por segunda vez, más rápidamente al son de la trompeta. Y, tras detenerse, es necesario lanzarse ya por tercera vez muy rápidamente unos hacia otros de nuevo al son de la trompeta*)

una y otra vez de manera ordenada para crear un vistoso espectáculo que, además, proporcionaba un entrenamiento en caballería que podía ser de utilidad en la batalla. Presumiblemente había unos jueces que valoraban la pericia y los fallos³⁷. Como ocurría con todo tipo de competiciones en Grecia, no trataban tan sólo de impresionar y entretener a los espectadores, sino que nunca se perdía de vista la dimensión religiosa del ἀγών y se celebraban siempre en honor del dios correspondiente. Es por ello que los caballeros, al marchar por la ciudad y pasar por delante de la prisión, no pudieron evitar lamentarse al ser conscientes de que en esos momentos Foción, a los 84 años, cumplía su condena a muerte, decretada por votación popular. Su muerte, considerada injusta por una parte de la ciudadanía, coincidió así con la festividad de las Olimpias, lo cual fue entendido por todos aquellos “que no tenían el alma corrompida por la ira y la envidia” como una blasfemia, como algo ἀνοσιώτατον, sumamente impío, ya que la ciudad debía mantenerse pura durante una fiesta religiosa y el asesinato, pues no de otro modo entendían la condena de Foción, es el crimen que causa la mayor impureza³⁸. Si se trata, como aquí, de una muerte pública, un δημόσιος φόνος, la impureza alcanza a toda la ciudad y es eso lo que principalmente lamentaban los caballeros, además de la pérdida de un virtuoso conciudadano. El gesto de quitarse las coronas de la cabeza tiene un significado fúnebre y destaca de nuevo la incongruencia de la presencia de la muerte en mitad de la celebración de las Olimpias, una importante demostración ateniense del culto de Zeus en la ciudad. Resulta difícil no recordar la condena de Sócrates, casi un siglo atrás, con quien Foción compartía, a juicio de Plutarco, la μεγαλοψυχία, la grandeza de espíritu y la entereza ante la muerte³⁹.

1.5. Sueños enviados por Zeus

En la *Vida de Foción* son los participantes en la procesión de Zeus Olímpico quienes rechazan la irrupción del dolor y la muerte en el festival; en la *Vida de*

³⁷ Parke (1977: 144-145).

³⁸ Precisamente en los rituales de purificación de aquéllos que habían cometido un asesinato, incluso accidentalmente, se invocaba a Zeus con el título Μελίχιος. El que era purificado sacrificaba en su honor un cochinillo, cuya sangre debía derramarse sobre el “impuro”, en la idea de que sólo la sangre podía “limpiar” la sangre vertida en el asesinato. Larson (2007: 22).

³⁹ Plutarco, *Vida de Foción* 38, 2: ἀλλὰ τὰ μὲν περὶ Φωκίωνα πραχθέντα τῶν περὶ Σωκράτην πάλιν ἀνέμνησε τοὺς Ἕλληνας, ὡς ἀμοιοτάτης ἐκείνη τῆς ἀμαρτίας ταύτης καὶ δυστυχίας τῇ πόλει γενομένης. (Pero lo hecho con respecto a Foción hizo a los griegos recordar lo hecho con respecto a Sócrates, puesto que esa equivocación fue completamente parecida a aquella y una desgracia para la ciudad)

Coriolano, en cambio, se produce una escena comparable, pero aquí es la propia divinidad la que muestra su rechazo a tal situación a través de un sueño enviado a un ciudadano romano, Tito Lacinio.

En Roma se había acusado a Marcio Coriolano de aspirar a la tiranía, razón por la cual decidió abandonar el bando romano y pasarse al enemigo, al bando de los volscos, junto a los que alcanzó las puertas de la ciudad a principios del s. V a. C., en el año 491. Poco antes, en Roma, se sucedían los signos nefastos, de los que Plutarco sólo se detiene en uno, el relativo a un κάκιστος ὄρχηστής, un “pésimo danzante” cuyos movimientos no fueron del agrado de Júpiter. Puede leerse en la *Vida de Coriolano* 24, 2-25, 1:

[24, 2] οὗτος [Τίτος Λατίνιος] ὄναρ εἶδεν ὡς τοῦ Διὸς εἰς ὄψιν ἦκοντος αὐτῷ καὶ κελεύοντος εἰπεῖν πρὸς τὴν σύγκλητον, ὅτι κάκιστον ὄρχηστὴν ἔστειλαν αὐτῷ πρὸ τῆς πομπῆς καὶ ἀτερπέστατον. (...) [24, 3] οἱ βουλευταὶ πολλὴν ἐποίησαντο τοῦ πραγμάτος ζήτησιν. ἦν δὲ τοιοῦτον· οἰκέτην τις αὐτοῦ παραδοῦς οἰκέταις ἑτέροις ἐκέλευσεν ἐξάγειν δι’ ἀγορᾶς μαστιγοῦντας, εἴτ’ ἀποκτεῖναι. [24, 4] ταῦτα πράττουσιν αὐτοῖς καὶ τὸν ἄνθρωπον αἰκίζομενοις, στροφᾶς τε παντοδαπὰς ὑπ’ ὀδύνης στρεφόμενον καὶ κινήσεις ἄλλας ἀτερπεῖς τῷ περιπαθεῖν κινούμενον, ἡ πομπὴ κατὰ τύχην παρηκολουθήκει. (...) [25, 1] ὡς οὖν ὁ Λατίνιος ἀπήγγειλε τὴν ὄψιν αὐτοῖς καὶ διηπόρουν, ὅστις ἦν ὁ τῆς πομπῆς τότε προηγούμενος ἀτερπῆς καὶ κακὸς ὄρχηστής, ἀνεμνήσθησαν ἔνιοι διὰ τὴν ἀτοπίαν τῆς τιμωρίας ἐκείνου τοῦ θεράποντος, ὃν μαστιγοῦντες ἐξήγαγον δι’ ἀγορᾶς, εἴτ’ ἐθανάτωσαν. συμφωνησάντων οὖν τῶν ἱερέων ὃ τε δεσπότης δίκην ἔδωκε, καὶ τῷ θεῷ τὴν πομπὴν καὶ τὰς θεὰς αὐθις ἐξ ἀρχῆς ἐπετέλουν.

[24, 2] *Éste [Tito Lacinio] vio en sueños que Zeus vino a su presencia y le ordenó decir al Senado que enviaron ante su procesión un danzante pésimo y muy desagradable. (...) [24, 3] Los senadores hicieron una gran investigación del asunto. Y fue tal: uno, tras entregar a su propio esclavo a otros esclavos, les ordenó que lo llevaran a través de la plaza azotándolo y que luego lo mataran. [24, 4] La procesión, por casualidad, se había acercado a ellos, que hacían esas cosas y atormentaban al hombre, que daba toda clase de vueltas por el dolor y que realizaba otros movimientos desagradables porque mucho sufría. (...) [25, 1] Así pues, una vez que Lacinio les anunció su visión y estaban dudosos acerca de*

quién era el danzante desagradable y malo que precedió entonces la procesión, se acordaron algunos, por la rareza del castigo, de aquel siervo al que, mientras lo azotaban, llevaron a través de la plaza y luego mataron. Por tanto, habiéndose pronunciado en un mismo sentido los sacerdotes, el amo pagó su pena y llevaron a cabo desde el principio de nuevo la procesión y los espectáculos en honor del dios.

Tito Lacinio, cuenta Plutarco, tuvo el mismo sueño tres veces, pero sólo tras la tercera vez se decidió a contarlo en el Senado, que, tras su investigación, averiguó a qué pésimo danzante se refería el dios en el sueño que enviaba. Al igual que ocurría en la *Vida de Foción*, un ritual dedicado a Zeus, o a su equivalente romano Júpiter, una procesión festiva consagrada al dios, se ve interrumpida por un acto impío: la condena a muerte, en el caso de Foción; la tortura de un esclavo a la vista de los ciudadanos de Roma, en el caso de la *Vida de Coriolano*. En ambas biografías, unas acciones inadecuadas, blasfemas⁴⁰ irrumpen en la celebración religiosa y afectan a la sacralidad de los actos culturales. En la *Vida* romana es el propio dios quien denuncia tal impiedad, pero no lo hace directamente, sino por medio de sueños. Se ha señalado más arriba que Zeus es la divinidad más proclive a enviar este tipo de señales. En otras *Vidas* romanas recoge el queronense sueños procedentes de Zeus o Júpiter mediante los cuales comunica su voluntad a los mortales.

Las *Vidas* de Craso y Pompeyo narran el mismo episodio prácticamente con idénticas palabras: ambos compartieron consulado en el año 70 y 55 a. C. y formaron con César el llamado primer triunvirato en los últimos años de la República. En el año 70, cuando sus nombramientos como cónsules llegaban a su fin, menciona Plutarco diferencias entre ellos de tal magnitud que impidieron la toma de casi todas las decisiones políticas. Un tal Gayo Aurelio, del orden ecuestre, tomó la palabra en una reunión del Senado para comunicar que el propio Júpiter se había dirigido a él en sueños con el fin de que evitara que el consulado de Craso y Pompeyo concluyera sin resolver la enemistad surgida entre ambos. Puede leerse en la *Vida de Craso* 12, 4:

⁴⁰ Plutarco se apresura a señalar que los esclavos romanos recibían buen trato por parte de sus amos, por lo que el castigo de este siervo parece excesivamente cruel: Plutarco, *Vida de Coriolano* 24, 4: καὶ γὰρ ἔχρῳντο πολλῇ πρὸς τοὺς οἰκέτας ἐπιεικείᾳ τότε, διὰ αὐτοῦργίαν καὶ τὸ κοινωνεῖν διαίτης ἡμερώτερον ἔχοντες πρὸς αὐτοὺς καὶ συνηθέστερον. (*Hacían uso de mucha moderación hacia los esclavos entonces, por su trabajo y por compartir con ellos su estilo de vida, lo cual tenían como algo civilizado y familiar*)

Γαίος Αὐρήλιος, ἀναβὰς ἐπὶ τὸ βῆμα καὶ προελθὼν, ὄψιν διηγεῖτο κατὰ τοὺς ὕπνους αὐτῷ γενομένην. “ὁ γὰρ Ζεὺς”, ἔφη, “μοι φανεῖς προσέταξεν εἰς κοινὸν εἰπεῖν, ὅπως μὴ περιίδητε τοὺς ὑπάτους πρότερον ἀποθέσθαι τὴν ἀρχὴν ἢ φίλους γενέσθαι.”

Gayo Aurelio, tras subir y llegar a la tribuna, contaba la visión que tuvo en sueños. “Pues Zeus”, decía, “apareciéndose, me ordenó decir en público que no permitáis que los cónsules se desprendan del cargo antes de que se hayan hecho amigos.”

El pasaje, casi idéntico, se recoge también en la *Vida de Pompeyo* 23, 1⁴¹. En ambos textos, el dios Júpiter se sirvió como mensajero de su voluntad de un personaje poco conocido, como ocurría en el episodio de la *Vida de Coriolano* mencionado arriba. Allí se trataba de un tal Tito Lacinio; aquí, de Gayo Aurelio, de quien Plutarco dice que llevaba una vida alejada de la política, un βίος ἀπράγμων. Y a pesar de ello, el signo, el mensaje enviado por Júpiter, le forzó a hablar públicamente y a contarlo a sus conciudadanos desde la tribuna. El deseo de Júpiter era de concordia. Tras la exposición de Gayo Aurelio, los dos cónsules recuperaron su amistad. Prueba de ello es que unos años más tarde desempeñarían nuevamente juntos el consulado. Plutarco concede bastante credibilidad a este tipo de señales de procedencia divina y por ello las inserta con frecuencia en su narración de hechos históricos. A su juicio, el sueño enviado por el dios a un romano desconocido contribuyó decisivamente en la reconciliación de Craso y Pompeyo en el año 70 a. C., que llevaría más adelante a la formación del primer triunvirato.

El queronense alude a otro sueño, del que no se indica si procedía de Júpiter, pero que contaba con él como protagonista, en la *Vida de Cicerón* 44, 2-3, en el que el dios señalaba, entre todos los hijos de los patricios romanos, a Octavio como el caudillo que pondría fin a los enfrentamientos civiles que seguirían a la muerte de César, pues, según

⁴¹ Plutarco, *Vida de Pompeyo* 23, 1: Ἦδη δὲ τῆς ἀρχῆς περαινομένης τῷ Πομπηΐῳ, τῆς δὲ πρὸς Κράσσον αὐξομένης διαφορᾶς, Γαίος τις Αὐρήλιος, ἀξίωμα μὲν ἱππικὸν ἔχων (...) ἐκκλησίας οὖσης ἀναβὰς ἐπὶ τὸ βῆμα καὶ προελθὼν ἔφη κατὰ τοὺς ὕπνους αὐτῷ τὸν Δία φανῆναι, κελεύοντα τοῖς ὑπάτοις φράσαι μὴ πρότερον ἀποθέσθαι τὴν ἀρχὴν ἢ φίλους ἀλλήλοις γενέσθαι. (*Ya concluida la magistratura de Pompeyo y acrecentada la discrepancia con Craso, un tal Gayo Aurelio, que tenía la dignidad ecuestre (...), al celebrarse una asamblea, tras subir y llegar a la tribuna, dijo que en sueños Zeus se le apareció, ordenándole avisar a los cónsules de que no se desprendieran del cargo antes de hacerse amigos el uno del otro*)

el texto plutarqueo, el sueño llegó a Cicerón cuando aún vivían César y Pompeyo y cuando Octavio era aún un niño:

[2] ἔτι γὰρ ὡς ἔοικε Πομπηίου ζῶντος καὶ Καίσαρος, ἔδοξε κατὰ τοὺς ὕπνους ὁ Κικέρων καλεῖν τινα τοὺς τῶν συγκλητικῶν παῖδας εἰς τὸ Καπιτώλιον, ὡς μέλλοντος ἐξ αὐτῶν ἓνα τοῦ Διὸς ἀποδεικνύναι τῆς Ῥώμης ἡγεμόνα. [3] τοὺς δὲ πολίτας ὑπὸ σπουδῆς θέοντας ἴστασθαι περὶ τὸν νεῶν, καὶ τοὺς παῖδας ἐν ταῖς περιπορφύροις καθέζεσθαι σιωπὴν ἔχοντας. (...) τὸν δὲ [Δία] πάντας ἐπισκοπεῖν καὶ ἀποπέμπειν ἀχθομένους. ὡς δὲ οὗτος ἦν προσιῶν κατ' αὐτόν, ἐκτεῖναι τὴν δεξιὰν καὶ εἶπεν· “ὦ Ῥωμαῖοι, πέρας ὑμῖν ἐμφυλίων πολέμων οὗτος ἡγεμὼν γενόμενος.”

Pues, según parece, viviendo aún Pompeyo y César, imaginó en sueños Cicerón que alguien citaba a los hijos de los senadores al Capitolio, porque Júpiter iba a señalar a uno de ellos como general de Roma. Los ciudadanos estaban en pie contemplando con seriedad alrededor del templo y los niños estaban sentados en silencio vestidos con la toga praetexta. (...) Examina [Júpiter] a todos y los despide afligidos, pero cuando ése [Octavio], acercándose, estuvo junto a él, extendió su mano derecha y dijo: “Romanos, éste, una vez que llegue a ser general, será el fin de vuestras guerras domésticas.”

Los sueños, por tanto, que ya en Homero se consideraban procedentes de Zeus⁴², mantienen en la creencia popular tal origen divino hasta el punto de que autores de profunda religiosidad como el queronense siguen atribuyéndoles la categoría de mensajes divinos enviados no como amenaza o maldición, sino habitualmente como consejo para el buen funcionamiento de los gobiernos o para la adopción de correctas medidas. Sobre estos sueños de Zeus se volverá en seguida, pues si hay alguno que sobresalga entre las *Vidas* por su importancia para la historia de Grecia, es el que tuvo el plateense Arimnesto poco antes de la batalla de Platea.

⁴² Aquiles habla en la asamblea de aqueos en *Iliada* 1, 63: καὶ γὰρ τ' ὄναρ ἐκ Διὸς ἐστίν. (*Pues también el sueño procede de Zeus*)

1.6.Las Hecalesias

Antes de ello, es conveniente detenerse en otra celebración ática, aunque no urbana, mencionada por Plutarco en la *Vida de Teseo* 14, 2-3. Se trata de las Hecalesias, festividad menos conocida que tenía lugar fuera de Atenas y estaba dedicada a Zeus con el sobrenombre Hécalo. El origen legendario de este sacrificio es narrado por Plutarco de la siguiente manera:

[2] ἡ δὲ Ἑκάλη καὶ τὸ περὶ αὐτὴν μυθολόγημα τοῦ ξενισμοῦ καὶ τῆς ὑποδοχῆς ἔοικε μὴ πάσης ἀμοιρεῖν ἀληθείας. ἔθνον γὰρ Ἑκαλήσια οἱ πέριξ δῆμοι συνιόντες Ἑκάλῳ Διί, καὶ τὴν Ἑκάλην ἐτίμων, Ἑκαλίνην ὑποκοριζόμενοι διὰ τὸ κάκεινεν νέον ὄντα κομιδῇ τὸν Θεσέα ξενίζουσαν ἀσπάσασθαι πρεσβυτικῶς καὶ φιλοφρονεῖσθαι τοιούτοις ὑποκορισμοῖς. [3] ἐπεὶ δὲ εὗξατο μὲν ὑπὲρ αὐτοῦ τῷ Διί, βαδίζοντος ἐπὶ τὴν μάχην, εἰ σῶς παραγένοιτο, θύσειν, ἀπέθανε δὲ πρὶν ἐκεῖνον ἐπανελθεῖν, ἔσχε τὰς εἰρημένας ἀμοιβὰς τῆς φιλοξενίας τοῦ Θεσέως κελεύσαντος, ὡς Φιλόχορος ἰστόρηκεν.

[2] *Hécale y el relato, relativo a ella, de su hospitalidad y acogida parece que no está privado de toda la verdad, pues los demos de alrededor hacían el sacrificio, reuniéndose, de las Hecalesias en honor de Zeus Hécalo y honraban a Hécale llamándola cariñosamente Hecalina, a causa de que también aquella, cuando lo hospedaba, acogió a Teseo, que era ciertamente joven, con maneras de anciana y le mostraba su cariño con tales nombres cariñosos.* [3] *Y después de que ella prometió que en beneficio de él, que marchaba a la batalla, haría un sacrificio a Zeus si se presentaba sano y salvo, pero, por otro lado, murió antes de que aquél regresara, obtuvo ella, porque Teseo lo ordenó, la aconsejada recompensa de su hospitalidad, según cuenta Filócoro.*

Como puede comprobarse al comienzo del pasaje, Plutarco opta por considerar verosímil este relato legendario que se inserta dentro de las hazañas que el héroe ateniense desarrolló antes de zarpar hacia Creta para enfrentarse al Minotauro. En concreto, el amable hospedaje de Hécale precedió al combate contra el toro de Maratón. A esa “batalla” se dirigía Teseo al salir del hogar de Hécale y de ella retornó “sano y salvo”, aunque para encontrar que la anciana había muerto y no había podido cumplir su voto a Zeus. Ya se ha comentado que Zeus tenía un especial interés en las relaciones que

se establecían entre extraños, como la de Arato de Sición y el rey macedonio Filipo V. En este caso, Zeus protege la relación surgida entre el joven Teseo y la anciana Hécale, que, al contrario que Filipo V, trató inmejorablemente, dentro de sus posibilidades, al extraño que llegó hasta su casa, dirigiéndose a él de modo cariñoso, lo que en el texto se expresa con los términos ἀσπάσασθαι y φιλοφρονεῖσθαι, tal como establece Zeus Ξένιος. La φιλοξενία de Hécale fue recompensada por Teseo, que no sólo cumplió el voto de la anciana, sino que también estableció de forma duradera el sacrificio de una víctima, presumiblemente un toro, a Zeus, sea anual, sea con otra periodicidad, pues el pasaje de Plutarco no lo especifica. Además, Teseo incluye en el ritual a la anciana Hécale, que también recibía honras en él, con seguridad previas a las del dios, que toma de ella el sobrenombre Hécalo. Plutarco cita como fuente al atidógrafo Filócoro, que vivió entre mediados del s. IV y mediados del s. III a. C., pero es posible que el festival de las Hecalesias, que llevaban a cabo varios demos situados posiblemente al norte de Atenas, en el camino hacia Maratón, fuera ya antiguo en época de Filócoro y por tanto éste sabía ya poco acerca de él y de su origen, pues los datos que aporta Plutarco, tomados del atidógrafo, son escasos y poco precisos.

1.7. Zeus Σωτήρ y Zeus Ἐλευθέριος

Algo diferente ocurre en el caso de Zeus Σωτήρ o Salvador, cuyo culto, lejos de la restricción geográfica de las Hecalesias, se extendió por numerosos territorios de la Grecia antigua y del que las *Vidas paralelas* dejan diversas alusiones. Zeus, en el ámbito familiar, podía recibir la epiclesis Φίλιος, como se ha visto, pero sobre todo Ἐρκεῖος, protector de los lazos familiares, y Κτήσιος, guardián de la propiedad familiar, además de las relaciones de parentesco, pues la religión griega vigilaba estrechamente el cumplimiento de las obligaciones de los hijos hacia sus padres y viceversa. Fuera del contexto doméstico, Zeus no era habitualmente un dios de la guerra, pero sí es el dios que dispensa la victoria, con Νίκη como su constante ayudante, e impone su influencia en la paz que sigue a esa victoria: es él quien preserva el orden y supervisa los sistemas legales y políticos de las *pólis*. Títulos como Ἀγοραῖος o Βουλαῖος hacen alusión a esta influencia en la vida pública de la ciudad, el primero referido a su papel de divinidad que preside las asambleas y juicios; el segundo, a su papel como dios que inspira al Consejo o Βουλή. No obstante, más conocido y difundido que éstos es el sobrenombre

Σωτήρ o Salvador, bajo el que recibía honras en lugares consagrados de Mesenia, Argos o Trecén, de lo que ha dejado constancia Pausanias⁴³. También en Sición y en Atenas se trataba de un culto destacado. En la primera, existía un sacerdote de Zeus Σωτήρ que tomaba parte en los rituales que la ciudad ofrecía a Arato, para el cual, a su muerte, se nombró igualmente un sacerdote. La *Vida de Arato* 53, 5-6 describe los dos sacrificios con los que los habitantes de Sición, ciudad natal del célebre personaje, le rendían honores, uno llamado *Soteria* y otro celebrado en el día de su nacimiento:

[5] καὶ θύουσιν αὐτῷ θυσίας, τὴν μὲν, ἣ τὴν πόλιν ἀπήλλαξε τῆς τυραννίδος, ἡμέρᾳ πέμπτῃ Διασίου μηνός, ὃν Ἀθηναῖοι καλοῦσιν Ἀνθηστεριῶνα, καὶ τὴν θυσίαν ἐκείνην Σωτήρια προσαγορεύουσι, τὴν δὲ τοῦ μηνός ἐν ᾧ γενέσθαι τὸν ἄνδρα διαμνημονεύουσι. [6] τῆς μὲν οὖν προτέρας ὁ τοῦ Διὸς τοῦ Σωτῆρος κατήρχετο θυήπολος, τῆς δὲ δευτέρας ὁ τοῦ Ἀράτου.

[5] *Y hacen sacrificios en su honor: uno, en el día en que liberó a la ciudad de la tiranía, en el quinto día del mes Diasio, que los atenienses llaman Antesterión, y a aquel sacrificio lo llaman Sotería; otro, en el día del mes en que conmemoran el nacimiento del hombre.* [6] *Así pues, al primero acudía el sacerdote de Zeus Salvador, del segundo se encargaba el sacerdote de Arato.*

Ha quedado dicho arriba que Arato murió víctima de las asechanzas de Filipo V de Macedonia, de quien fuera amigo y consejero. A su muerte, Egio, sede de la Liga Aquea, de la que Arato fue en numerosas ocasiones estratego, deseaba para sí el honor de enterrar a aquél en su territorio, pero lo cedieron a Sición, donde “recibió honores fúnebres como fundador y salvador de la ciudad”⁴⁴. Se le consagró un espacio, llamado Ἀράτειον, y se designó a un sacerdote que presidía el sacrificio y el resto del ritual, que incluía una procesión, en la que participaban el Consejo y los ciudadanos, y el canto de

⁴³ Sobre su presencia en Mesenia, Pausanias 4, 31, 6: Μεσσηνίοις δὲ ἐν τῇ ἀγορᾷ Διὸς ἔστιν ἄγαλμα Σωτῆρος. (*Los mesenios en el ágora tienen una estatua de Zeus Salvador*); en Argos, Pausanias 2, 20, 6: καὶ Διὸς ἔστιν ἐνταῦθα ἱερὸν Σωτῆρος. (*Y hay un santuario allí de Zeus Salvador*); y en Trecén, Pausanias 2, 31, 10: ἔστι δὲ καὶ Διὸς ἱερὸν ἐπὶ κλησιν Σωτῆρος. (*Y hay también un santuario de Zeus Salvador*)

⁴⁴ Plutarco, *Vida de Arato* 53, 4: ὥσπερ οἰκιστὴν καὶ σωτῆρα τῆς πόλεως ἐκίδευσαν.

himnos⁴⁵. Este sacrificio, como indica el texto, conmemoraba anualmente el nacimiento de Arato. No obstante, el que interesa aquí es el otro, el que era presidido por el sacerdote de Zeus Σωτήρ y que tenía lugar en el mes ateniense de Antesterión. Este sacrificio recibía el nombre de *Soteria* y tenía una connotación política, pues celebraba la liberación de la ciudad y la expulsión del tirano Nicocles, acciones llevadas a cabo por un joven Arato, recién llegado de Argos, donde se había ocultado en su infancia tras el asesinato de su padre, tal como se narra al comienzo de la biografía plutarquea. De Zeus Σωτήρ procedía la ayuda divina que libraba a un individuo o a una comunidad de un peligro; en este caso, del peligro de la tiranía. No queda claro a partir del texto de Plutarco si el culto de Zeus Salvador en Sición existía antes de que Arato liderara la expulsión de Nicocles a mediados del s. III a. C., pero es lo más probable, pues en otras *póleis* existía desde hacía siglos y con ese epíteto seguramente se le habrían tributado honores con anterioridad en la ciudad, aunque fuera por parte de un particular que hubiera superado gracias a su ayuda algún peligro, como un viaje por tierra o por mar. Al sacerdote responsable del culto de Zeus Σωτήρ en Sición se le encargaba también la tarea de celebrar anualmente este acontecimiento político, esta liberación de las cadenas de la tiranía, entendida como una σωτηρία, una “salvación” conseguida con el beneplácito de Zeus Σωτήρ. En casos similares, producidos en otras ciudades, la divinidad a la que se honró tras la liberación política fue Zeus Ἐλευθέριος, estrechamente relacionado con Zeus Salvador, como se verá más adelante.

En Atenas, los monumentos y rituales consagrados a Zeus Salvador son de los más conocidos. Esta divinidad compartía santuario con Atenea Σωτεῖρα en el Pireo, cuya contemplación recomienda Pausanias por delante de cualquier otra construcción en esa zona de Atenas⁴⁶. Con el paso del tiempo, poco más que este santuario sobrevivió a las diversas destrucciones que se sucedieron en el Pireo, como señala Estrabón en su

⁴⁵ Plutarco, *ibidem* 53, 6: μέλη δ' ἦδετο πρὸς κιθάραν ὑπὸ τῶν περὶ τὸν Διόνυσον τεχνίτων, καὶ συνεπόμευεν ὁ γυμνασίαρχος, ἡγούμενος τῶν τε παίδων καὶ τῶν ἐφήβων, εἴτ' ἐφείπεθ' ἡ βουλή στεφανηφοροῦσα, καὶ τῶν ἄλλων πολιτῶν ὁ βουλόμενος. (*Se entonaban cantos con acompañamiento de cítara por los artistas de Dioniso, y el gimnasiarca dirigía la procesión, seguido de los niños y los efebos; a continuación iba el Consejo coronado y, de los restantes ciudadanos, el que quería*)

⁴⁶ Pausanias 1, 1, 3: θεὰς δὲ ἄξιον τῶν ἐν Πειραιεῖ μάλιστα Ἀθηνᾶς ἐστὶ καὶ Διὸς τέμενος· χαλκοῦ μὲν ἀμφοτέρω τὰ ἀγάλματα, ἔχει δὲ ὁ μὲν σκῆπτρον καὶ Νίκην, ἡ δὲ Ἀθηνᾶ δόρυ. (*Lo más digno de contemplación de lo que hay en el Pireo es el recinto sagrado de Atenea y Zeus. Ambas estatuas son de bronce, pero él tiene un cetro y una Victoria, y Atenea tiene una lanza*)

*Geografía*⁴⁷. En este lugar, Zeus Σωτήρ era venerado por los navegantes como la divinidad que podía protegerlos de los peligros del mar, que podía garantizar su salvación. Este culto, a juicio de Parke⁴⁸, no es anterior a la fortificación del Pireo por orden de Temístocles con vistas a resistir el enfrentamiento con el ejército persa, que marcaría las primeras décadas del s. V a. C. La fundación del culto probablemente pudo producirse tras el fin de las Guerras Médicas, cuando el Pireo fue recuperado de manos enemigas, o incluso en el 403 a. C., cuando se reinstaura la democracia tras la Guerra del Peloponeso, y, como sucede con la mayoría de cultos de fundación reciente, quedaba bajo la autoridad del arconte. En el mes ateniense de Esciroforión tenía lugar el festival de los *Diisoteria* en este santuario y en él recibían sacrificios Zeus y Atenea Salvadores, así como otras deidades que “residían” en el Pireo, como Asclepio, para las cuales se preparaba un lecho y una mesa con un banquete. Esta έορτή debía de resultar grandiosa, como demuestra la anécdota protagonizada por Demóstenes y recogida por Plutarco en la *Vida* de este orador, 27, 6:

είωθότες γὰρ ἐν τῇ θυσίᾳ τοῦ Διὸς τοῦ Σωτήρος ἀργύριον τελεῖν τοῖς κατασκευάζουσι καὶ κοσμοῦσι τὸν βωμόν, ἐκεῖνῳ [τῷ Δημοσθένει] τότε ταῦτα ποιῆσαι καὶ παρασχεῖν πεντήκοντα ταλάντων ἐξέδωκαν ὅσον ἢ τὸ τίμημα τῆς καταδίκης.

Pues acostumbrados, en el sacrificio de Zeus Salvador, a pagar dinero a los que preparaban y adornaban el altar, le concedieron entonces a aquél [a Demóstenes] el hacer estas cosas y el procurarle 50 talentos, que era el importe de la multa.

El célebre orador había sido condenado en Atenas a pagar una multa de cincuenta talentos después que se descubriera que había sido sobornado por Hárpalo, tesorero de Alejandro Magno en Babilonia, de donde huyó con una inmensa fortuna mientras aquél estaba ocupado en la conquista de las satrapías más orientales. Tras tratar, sin éxito, de construir un estado independiente en el norte de Siria, Hárpalo halló refugio en Atenas por medio del soborno recién mencionado, causante de la condena de Demóstenes. Éste logró huir de la prisión y refugiarse en la cercana Trecén, pero, a la muerte de

⁴⁷ Estrabón, 9, 1, 15: οἱ δὲ πολλοὶ πόλεμοι (...) τὸν Πειραιᾶ συνέστειλαν εἰς ὀλίγην κατοικίαν τὴν περὶ τοὺς λιμένας καὶ τὸ ἱερὸν τοῦ Διὸς τοῦ Σωτήρος. (*Las numerosas guerras (...) redujeron el Pireo a un pequeño asentamiento alrededor de los puertos y al santuario de Zeus Soter*)

⁴⁸ Parke (1977: 167-168).

Alejandro, fue llamado de vuelta a Atenas para luchar contra el macedonio Antípatro, que pretendía suceder en Grecia a Alejandro. No obstante, aún pesaba sobre él la multa de cincuenta talentos, una cantidad que no podía pagar, aunque los atenienses hallaron la forma de solucionar este problema encomendándole a él, como muestra el texto, la tarea de arreglar y adornar el altar de Zeus Salvador en el Pireo para la celebración de los *Diisoteria*.

Era éste el festival anual más grande que tenía lugar en el Pireo y en él desempeñaban un papel destacado, especialmente a partir del s. IV a. C., los efebos, pues formaba parte del programa de dos años, altamente regulado, conocido como efebía, donde eran entrenados por oficiales adultos en cuestiones militares y cívicas, dentro de las cuales tenían cabida los asuntos religiosos. Los efebos escoltaban la procesión que se dirigía al santuario de Atenea y Zeus Salvadores y, tras los sacrificios, celebraban una regata rodeando la costa hasta Muniquia, donde se hallaba el santuario de Ártemis. Según las cuentas que se conservan del s. IV a. C., el número de toros sacrificados en el festival debía de ser considerable y el altar debía de estar lujosamente adornado. Demóstenes invirtiría en él una parte de los cincuenta talentos que el estado ateniense le dio como pago de su tarea, una cantidad elevada, y utilizaría el resto para hacer frente a la multa que poco antes se le había impuesto.

Además de este altar en el Pireo, Zeus tenía otros espacios consagrados en los lugares más importantes de la *pólis* ateniense: en la Acrópolis, asociado a Atenea Políada, protectora de la ciudad, Zeus Πολιεύς contaba con un altar donde anualmente se celebraba el festival de las Dipolias; en el ágora se le hacía un sacrificio a Zeus Σωτήρ ante la estatua que lo representaba y que se erguía frente a la Estoa *Basileios*, junto a la cual se construirá después la Estoa de Zeus Ἐλευθέριος. Este sacrificio se ofrecía nuevamente a Zeus Σωτήρ y Atenea Σώτεια y, a diferencia del festival del Pireo al que alude la *Vida de Demóstenes*, no participaba la ciudadanía, sino los magistrados y el Consejo. Se llevaba a cabo al comienzo del año, en el mes de Hecatombeón, y con él se pedía a ambos dioses, como salvadores de la ciudad, por la preservación del estado a lo largo del año que empezaba y al mismo tiempo servía como acción de gracias por la protección enviada con anterioridad.

Desde los marineros del Pireo hasta los magistrados que dejaban o tomaban su cargo cada año, todos veían en Zeus Σωτήρ una divinidad protectora, salvadora, a la que

podían dirigir sus plegarias y que podía garantizar su supervivencia y su seguridad. En los momentos previos a la batalla de Platea, en la que tanto se jugaba Grecia, Zeus Salvador volvió a hacer aparición para cumplir con su rol protector. La *Vida de Aristides* narra los acontecimientos que precedieron a la batalla, de los que uno de los más señalados fue el oráculo pítico que anunciaba la victoria griega si los helenos cumplían con determinados rituales y luchaban en el lugar adecuado⁴⁹, y el sueño que tuvo Arimnesto, general de los plateenses, en el que Zeus Salvador corregía su interpretación del oráculo. Nuevamente, Zeus Σωτήρ entabló comunicación con un mortal a través del sueño y la información que con él transmite resultará decisiva para la victoria. Así se narra el sueño en la *Vida de Aristides* 11, 5-6:

[5] ἔνθα τῶν Πλαταιέων ὁ στρατηγὸς Ἀρίμνηστος ἔδοξε κατὰ τοὺς ὕπνους ὑπὸ τοῦ Διὸς τοῦ Σωτήρος ἐπερωτώμενον αὐτόν, ὃ τι δὴ πράττειν δέδοκται τοῖς Ἕλλησιν, εἰπεῖν, "αὔριον εἰς Ἐλευσίνα τὴν στρατιὰν ἀπάξομεν, ὧ δέσποτα, καὶ διαμαχοῦμεθα τοῖς βαρβάροις ἐκεῖ κατὰ τὸ πυθόχρηστον." [6] τὸν οὖν θεὸν φάναι διαμαρτάνειν αὐτοὺς τοῦ παντός· αὐτόθι γὰρ εἶναι περὶ τὴν Πλαταϊκὴν τὰ πυθόχρηστα καὶ ζητοῦντας ἀνευρήσειν.

[5] *Entonces, el estratego de los plateenses, Arimnesto, creyó que él mismo, preguntado en sueños por Zeus Salvador acerca de lo que les parecía bien hacer a los helenos, decía: "Mañana llevaremos el ejército a Eleusis, señor, y lucharemos con valentía contra los bárbaros allí, de acuerdo con el oráculo pítico."* [6] *El dios, en verdad, afirmaba que ellos se equivocaban del todo, pues que allí mismo, en la región plateica, estaban los oráculos píticos y que los descubrirían si buscaban.*

Al modo de un oráculo délfico, Zeus no es del todo claro en su mensaje, tan sólo se limita a señalar como errónea la interpretación que los líderes griegos habían dado al oráculo recibido. Dado que una de las condiciones para la victoria consistía en luchar "en el territorio de Deméter Eleusina y Perséfone", los helenos habían decidido trasladar

⁴⁹ Según Delfos, debían hacerse antes de la batalla votos a Zeus, a Hera Citeronia, a Pan y a las Ninfas Esfragitides; además, los héroes Andrócrates, Leucón, Pisandro, Damócrates, Hipsión, Acteón y Políido debían recibir sacrificios y la lucha tenía que desarrollarse en el territorio del Ática y en la región de Demeter Eleusina y Perséfone. Así se lee en la *Vida de Aristides* 11, 3: Ἀριστείδου δὲ πέμψαντος εἰς Δελφοὺς ἀνεῖλεν ὁ θεὸς Ἀθηναίους καθυπερέτερους ἔσεσθαι τῶν ἐναντίων εὐχομένους τῷ Διὶ καὶ τῇ Ἥρᾳ τῇ Κιθαιρωνίᾳ καὶ Πανὶ καὶ νύμφαις Σφραγίτισι, καὶ θύοντας ἥρωσιν Ἀνδροκράτει, Λεύκωνι, Πεισάνδρῳ, Δαμοκράτει, Ὑψίωνι, Ἀκταίωνι, Πολυῖδῳ, καὶ τὸν κίνδυνον ἐν γὰ ἰδίᾳ ποιουμένους ἐν τῷ πεδίῳ τᾶς Δάματρος τᾶς Ἐλευσινίας καὶ τᾶς Κόρας.

el campo de batalla a Eleusis, en el Ática. No obstante, Zeus Σωτήρ insistió en que reflexionaran un poco más y descubrieran que es en Platea donde ha de desarrollarse la batalla. Cuando los más ancianos del lugar fueron consultados, recordaron que al pie del monte Citerón existía un antiguo templo llamado de Deméter Eleusina y Perséfone. Arístides, que estaba al frente del contingente ateniense en Platea, situó allí sus batallones. La victoria lograda por los griegos en el lugar se atribuyó tradicionalmente a la ayuda enviada por Zeus Salvador, fue él quien “salvó” a los griegos de la amenaza persa, al igual que desde su santuario del Pireo garantizaba la salvación de los navegantes. Los peligros del mar y de la guerra podían superarse gracias a esta divinidad salvadora.

Es muy probable que el oráculo délfico previo a la batalla, así como el sueño de Arimnesto, fueran creaciones *ex eventu* surgidas a raíz de la victoria sobre los persas, conservadas en la tradición y embellecidas con elementos legendarios y sobrenaturales. La información ofrecida a este respecto por Plutarco es poco más que anecdótica. No obstante, a juicio de Raaflaub⁵⁰, es significativo que a la aparición de Zeus Σωτήρ antes de la batalla le siga la de Zeus Ἐλευθέριος en los momentos posteriores. En honor de este Zeus Libertador se fundaron en diferentes puntos de Grecia diversos cultos que, en general, conmemoraban eventos políticos relacionados con la caída de regímenes tiránicos o con la salvación de amenazas extranjeras. Uno de los más antiguos parece ser el de Platea.

El relato plutarqueo atribuye a un oráculo pítico la decisión de erigir un altar a Zeus Ἐλευθέριος, aunque no debían sacrificar sobre él hasta que no se extinguieran todos los fuegos de la región y se volvieran a encender con el fuego puro de Delfos. La historia del plateense Eúquides, que en un solo día llegó corriendo hasta el santuario de Apolo y regresó a Platea tras tomar de allí el fuego, esfuerzo que culminó con su muerte, completa el conjunto de elementos legendarios creados alrededor de esta célebre victoria griega. En la *Vida de Arístides* 20, 4 puede leerse la respuesta apolínea:

περὶ δὲ θυσίας ἐρομένοις αὐτοῖς ἀνεῖλεν ὁ Πύθιος Διὸς Ἐλευθερίου βωμὸν ἰδρύσασθαι.

⁵⁰ Raaflaub (2004: 104).

A ellos, que preguntaban acerca del sacrificio, respondió Apolo Pitio en oráculo que erigieran un altar de Zeus Libertador.

Y en la misma *Vida* 19, 6, la inscripción que mostraba el altar de Zeus:

τόνδε ποθ' Ἑλληνες νίκας κράτει, ἔργῳ Ἄρηος, | Πέρσας ἐξελάσαντες ἔλευθέρα
Ἑλλάδι κοινὸν | ἰδρύσαντο Διὸς βωμὸν Ἑλευθερίου.

Este altar común de Zeus Libertador erigieron para Grecia libre los helenos una vez, tras expulsar a los persas con la fuerza de Nike, con el trabajo de Ares.

Cerca del altar se hallaban las tumbas de los helenos caídos en la batalla, tal como explica Pausanias, que añade que tanto el altar como una estatua de Zeus están hechos de mármol blanco⁵¹. De acuerdo con la *Vida de Arístides* 21, 1, se aceptó en la asamblea posterior a la batalla la propuesta del ateniense relativa a la fundación de unos juegos quinquenales, los *Eleutheria*, que conmemoraran los hechos y que incluyeran sacrificios en honor de los caídos, una honrosa tarea que quedaría a cargo de los plateenses:

ἐκ τούτου γενομένης ἐκκλησίας κοινῆς τῶν Ἑλλήνων ἔγραψεν Ἀριστείδης ψήφισμα (...), ἄγεσθαι δὲ πενταετηρικὸν ἀγῶνα τῶν Ἑλευθερίων. (...) Πλαταιεῖς δ' ἀσύλους καὶ ἱεροὺς ἀφεῖσθαι τῷ θεῷ θύοντας ὑπὲρ τῆς Ἑλλάδος.

Después de eso, reunida la asamblea común de los griegos, redactó Arístides un decreto: (...) celebrar cada cinco años el certamen de las Eleuterias (...) y dejar a los plateenses como inviolables y sagrados, para que sacrifiquen al dios en defensa de la Hélade.

⁵¹ Pausanias 9, 2, 5: κατὰ δὲ τὴν ἔσοδον μάλιστα τὴν ἐς Πλάταιαν τάφοι τῶν πρὸς Μήδους μαχεσαμένων εἰσί. τοῖς μὲν οὖν λοιποῖς ἔστιν Ἑλλησι μνημα κοινόν· Λακεδαιμονίων δὲ καὶ Ἀθηναίων τοῖς πεσοῦσιν ἴδια τέ εἰσιν οἱ τάφοι καὶ ἐλεγεία ἔστι Σιμωνίδου γεγραμμένα ἐπ' αὐτοῖς. οὐ πόρρω δὲ ἀπὸ τοῦ κοινοῦ τῶν Ἑλλήνων Διὸς ἔστιν Ἑλευθερίου βωμός, τοῦτον μὲν δὴ χαλκοῦ, τοῦ Διὸς δὲ τὸν τε βωμὸν καὶ τὸ ἄγαλμα ἐποίησεν λευκοῦ λίθου. (*Precisamente en la entrada de Platea están las tumbas de los que lucharon contra los medos. Por un lado, hay una tumba común para los otros griegos; por otro, los lacedemonios y atenienses que cayeron tienen sus tumbas aparte y están inscritos sobre ellas unos dísticos de Simónides. No lejos de la tumba común de los griegos hay un altar de Zeus Libertador. Éste, de bronce; el altar y la estatua de Zeus los hizo de mármol blanco*)

También Pausanias menciona este certamen, que se seguía celebrando en su época, y señala que la prueba más prestigiosa consistía en una carrera de hombres armados hacia el altar⁵².

En este culto de Zeus Libertador todo giraba en torno a la batalla del 479 a. C. y a la ayuda recibida de la divinidad. Plutarco y Pausanias, autores relativamente tardíos, hablan de un espléndido festival fundado en los momentos posteriores a la derrota persa, pero lo cierto es que el culto no está documentado hasta algún tiempo después. La primera mención a los sacrificios en Platea en honor de Zeus Ἐλευθέριος aparece en Tucídides, que hace a los habitantes de Platea recordar a los lacedemonios, que han sitiado la ciudad al comienzo de la Guerra del Peloponeso, cómo años atrás Pausanias, el general espartano, llevó a cabo este sacrificio en el ágora de la ciudad para, a continuación, devolver a ésta los territorios que habían cedido los habitantes de Platea antes de la lucha con los persas y declarar su autonomía⁵³. En opinión de Raaflaub⁵⁴, el culto tuvo poca importancia durante el s. V a. C. y se limitaba a la conmemoración anual de los muertos. Fue en la segunda mitad del s. IV a. C. cuando la idea de la libertad y la unidad de Grecia, a raíz de las campañas de Filipo II y Alejandro Magno, que pretendían continuar la guerra contra Persia, tomó mayor preponderancia y se remontó a los tiempos de las Guerras Médicas. Platea tenía un gigantesco valor simbólico y los “Juegos de la Libertad”, los Ἐλευθέρια, recibieron un nuevo impulso. El ganador de la carrera hoplita ante el altar era llamado “el mejor de los helenos”. Raaflaub opina que, si realmente este certamen fue fundado en Platea tras la batalla contra los persas, se celebró durante el s. V a. C. a tan pequeña escala que no han

⁵² Pausanias 9, 2, 6: ἄγουσι δὲ καὶ νῦν ἔτι ἀγῶνα διὰ ἔτους πέμπτου τὰ δὲ Ἐλευθέρια, ἐν ᾧ μέγιστα γέρα πρόκειται δρόμου· θέουσι δὲ ὀπλισμένοι πρὸ τοῦ βωμοῦ. (*Y celebran aún hoy un certamen cada cinco años, los Eleutheria, en el que hay establecidos grandísimos premios de la carrera. Y corren armados delante del altar*)

⁵³ Tucídides 2, 71, 2: Ἀρχίδαμε καὶ Λακεδαιμόνιοι, οὐ δίκαια ποιεῖτε οὐδ' ἄξια οὔτε ὑμῶν οὔτε πατέρων ὦν ἐστέ, ἐς γῆν τὴν Πλαταιῶν στρατεύοντες. Πausanίας γὰρ ὁ Κλεομβρότου Λακεδαιμόνιος ἐλευθερώσας τὴν Ἑλλάδα ἀπὸ τῶν Μήδων μετὰ Ἑλλήνων τῶν ἐθελησάντων ζυνάρασθαι τὸν κίνδυνον τῆς μάχης ἢ παρ' ἡμῖν ἐγένετο, θύσας ἐν τῇ Πλαταιῶν ἀγορᾷ ἱερὰ Διὶ Ἐλευθερίῳ καὶ ζυγκαλήσας πάντας τοὺς συμμάχους ἀπεδίδου Πλαταιεῦσι γῆν καὶ πόλιν τὴν σφετέραν ἔχοντας αὐτονόμους οἰκεῖν, στρατεῦσαί τε μηδένα ποτὲ ἀδίκως ἐπ' αὐτοὺς μηδ' ἐπὶ δουλείᾳ. (*Arquidamo y lacedemonios, no hacéis cosas justas ni dignas de vosotros ni de los padres de los que sois, al marchar contra la tierra de los plateenses. Pues el lacedemonio Pausanias, hijo de Cleómbroto, tras liberar a la Hélade de los medos con los griegos que desearon participar del peligro de la batalla que surgió junto a nosotros, tras sacrificar en el ágora de los plateenses víctimas a Zeus Libertador y tras convocar a todos los aliados, restituyó a los plateenses su tierra y su ciudad para que pudieran habitarla autónomos y para que nadie nunca se lanzara injustamente contra ellos ni para esclavizarla*)

⁵⁴ Raaflaub (2004: 103).

quedado restos arqueológicos o epigráficos de él, o tal vez dejaron de celebrarse tras la toma de la ciudad por parte de los lacedemonios a finales del s. V a. C. Es posible que el altar de mármol mencionado por Pausanias y Plutarco se erigiera en el s. IV a. C. o incluso más tarde, cuando el festival ganó importancia y prestigio.

El culto plateense de Zeus Ἐλευθέριος es la expresión religiosa del descubrimiento del concepto de libertad como valor político. Al ser toda la comunidad la que experimenta esa libertad, o la que sufre la amenaza de perderla, el culto ha de ser compartido por esa comunidad en conjunto. Un culto similar al de Platea se estableció en Siracusa en una fecha muy cercana: Diodoro Sículo⁵⁵ relata que a la expulsión del tirano Trasíbulo en el año 466 a. C. le siguió el establecimiento de un sistema democrático, en el plano político, y la fundación de un certamen en el que se hacía un espléndido sacrificio a los dioses, y a Zeus Libertador en particular, del que también se erigió una estatua colosal, en el plano religioso. En Trecén, en cambio, el dios Libertador es Helio⁵⁶, pero la construcción de un altar en su honor que recordara que habían logrado escapar de la esclavitud a manos de Jerjes tiene el mismo significado que en los cultos anteriores de Zeus.

El ágora ateniense también contó con un culto y un altar de Zeus Ἐλευθέριος, situado en su lado oeste. Larson⁵⁷ explica que ese altar es fruto de la reconstrucción de un altar preexistente, probablemente consagrado a Zeus Σωτήρ, alrededor del 430 a. C. junto con una estoa para formar un santuario de Zeus Ἐλευθέριος/Σωτήρ. La fecha sugiere que Zeus era invocado entonces con esos títulos a raíz de la invasión espartana del Ática, en defensa de la cual demandaban la ayuda y salvación divinas. Raaflaub⁵⁸ también cree que es en la segunda mitad del s. V a. C. cuando el culto de Zeus

⁵⁵ Diodoro Sículo 11, 72, 2: καταλύσαντες τὴν Θρασιβούλου τυραννίδα συνήγαγον ἐκκλησίαν, καὶ περὶ τῆς ἰδίας δημοκρατίας βουλευσάμενοι πάντες ὁμογυμνῶς ἐψηφίσαντο Διὸς μὲν Ἐλευθερίου κολοτταῖον ἀνδριάντα κατασκευάσαι, κατ' ἐνιαυτὸν δὲ θύειν ἔλευθέρια καὶ ἀγῶνας ἐπιφανεῖς ποιεῖν κατὰ τὴν αὐτὴν ἡμέραν, ἐν ἧ τὸν τύραννον καταλύσαντες ἠλευθέρωσαν τὴν πατρίδα. (*Tras derribar la tiranía de Trasíbulo, convocaron una asamblea y, después de deliberar sobre su propia democracia, decretaron todos unánimemente construir una estatua colosal de Zeus Libertador, sacrificar anualmente víctimas por la libertad y hacer unos certámenes brillantes en el mismo día en que, tras derribar al tirano, liberaron a la patria*)

⁵⁶ Pausanias 2, 31, 5: Ἥλιου δὲ Ἐλευθερίου καὶ σφόδρα εἰκότι λόγῳ δοκοῦσί μοι [τοὺς Τροιζήνιους] ποιῆσαι βωμόν, ἐκφυγόντες δουλείαν ἀπὸ Ξέρξου τε καὶ Περσῶν. (*Me parece que ellos [los trecentos] con mucha razón hicieron un altar de Helio Libertador después de huir de la esclavitud de manos de Jerjes y los persas*)

⁵⁷ Larson (2007: 20).

⁵⁸ Raaflaub (2000: 251-267).

Libertador se establece en Atenas, pero ello no obedece, como en el caso de Siracusa, a la celebración de la caída de la tiranía, que en Atenas se produjo con el asesinato de los Pisistrátidas en 510 a. C., sino que surge tras la liberación de la amenaza persa. Por otro lado, Valdés⁵⁹ retrotrae el concepto de libertad política al s. VI a. C. y sitúa entonces la fundación de diversos cultos de Zeus Ἐλευθέριος en el ámbito colonial (en Tarento, en Hímera o en Siracusa, donde el culto de este Zeus Libertador, como ha quedado dicho más arriba, se asoció a la expulsión del tirano Trasíbulo, pero probablemente, a juicio de Valdés, se refundó sobre un culto anterior de Zeus), relacionados con la consecución de la ciudadanía y la libertad por parte de un sector de la población que se hallaba “degradado” o “desposeído” o simplemente eran esclavos, y en Atenas, donde atribuye a Solón la fundación de un culto de Zeus Libertador en el ágora, en el mismo lugar donde más tarde se construyeron la Estoa de Zeus *Eleutherios* junto a la Estoa *Basileios* y donde se han hallado restos de un altar, un templo y una estatua del s. VI a. C. atribuidos a Zeus. De ser esto cierto, el culto mencionado por Plutarco en la *Vida de Aristides* no sería de los más antiguos consagrados a Zeus Ἐλευθέριος, aunque la experiencia de las Guerras Médicas y la creencia en la intervención de la divinidad en la liberación del peligro persa pudo dotarle de nuevo y más profundo significado, sin olvidar su conexión, sobre todo en Atenas y las colonias, con la idea de integración en la ciudadanía y promoción de las clases bajas, procedente de la época de Solón.

1.8. Zeus en las *Vidas* romanas. Júpiter Feretrio

Los epítetos Σωτήρ y Ἐλευθέριος no se aplican a un Zeus guerrero, sino a un dios de la paz victoriosa y aluden a la vida pacífica de la ciudad. En Grecia, Zeus apenas aparece como dios de la guerra, aunque puede mencionarse el título Ἀγήτωρ que posee en Laconia y al que puede darse un sentido militar: es el dios de la hueste a quien el rey sacrificaba antes de salir de la ciudad y de cuyo altar se llevaba el fuego hasta la frontera del enemigo si los signos observados en el sacrificio eran favorables. En cambio, en un pueblo belicoso como el romano no es de extrañar que el dios supremo asuma estas funciones. En algunas de las *Vidas* romanas se describe la elaboración de *τρόπαια* o trofeos a partir del tronco de una encina que se consagraba a Júpiter y que se decoraban con las armas y armaduras arrebatadas al enemigo en el combate.

⁵⁹ Valdés (2008: 175-220).

Habitualmente, tales consagraciones iban precedidas de un voto previo a la batalla. Rómulo, el primer rey romano, y Claudio Marcelo, cónsul en el año 222 a. C., expresan estos votos en sus respectivas biografías. La *Vida de Rómulo* 16, 4 lo cuenta así:

εὐζάμενος οὖν ὁ Ῥωμύλος, εἰ κρατήσῃ καὶ καταβάλῃ [τὸν Ἄκρωνα, βασιλέα Καινινητῶν], τῷ Διὶ φέρων ἀναθήσειν αὐτὸς τὰ ὄπλα τοῦ ἀνδρός, αὐτόν τε καταβάλλει κρατήσας.

Tras prometer Rómulo, si vencía y lo abatía [a Acrón, rey de los cecinetes], que él iba a consagrar a Zeus, llevándoselas, las armas del hombre, lo abate después de vencerlo.

Y la *Vida de Marcelo* 6, 12, así:

αὐτὸν ἤδη προσμειγνύοντα τοῖς ἐναντίοις προσεύξασθαι τῷ Φερετρίῳ Διὶ τὰ κάλλιστα τῶν παρὰ τοῖς πολεμίοις ὀπλῶν καθιερώσειν.

Él, cuando atacaba a los enemigos, prometió a Júpiter Feretrio que le consagraría las más bellas armas procedentes de los adversarios.

La costumbre de erigir trofeos elaborados con un tronco de encina, árbol asociado a Zeus, como ya se ha comentado con relación a su culto en Dodona, existía también en Grecia⁶⁰, pero son especialmente llamativas las ofrendas de *opimia* a Júpiter Feretrio. En la *Vida de Marcelo* 8, 9 se distingue los *opimia* de los despojos en general y se explica que existían tres categorías: los más importantes, procedentes del primer caudillo enemigo vencido, se ofrecen a Júpiter; los segundos, a Ares; y los terceros, a Quirino, la tríada divina que contaba con *flamines* particulares:

τὰ δὲ σκῦλα σπόλια μὲν κοινῶς, ἰδίως δ' ὀπίμια ταῦτα καλοῦσι. καίτοι φασὶν ἐν τοῖς ὑπομνήμασι Νομῶν Πομπίλιον καὶ πρώτων ὀπιμίων καὶ δευτέρων καὶ τρίτων μνημονεύειν, τὰ μὲν πρῶτα ληφθέντα τῷ Φερετρίῳ Διὶ κελεύοντα καθιεροῦν, τὰ δεύτερα δὲ τῷ Ἄρει, τὰ δὲ τρίτα τῷ Κυρίῳ.

Y a los despojos llaman comúnmente spolia, pero a esos en particular, opimia. En verdad, afirman que en sus recuerdos, menciona los primeros opimia y los

⁶⁰ Burkert (2007: 355).

segundos y los terceros Numa Pompilio, que ordena consagrar a Júpiter Feretrio los primeros que se consigan, a Ares los segundos y a Quirino los terceros.

La *Vida de Rómulo* 16, 5-6 ofrece una breve descripción de la erección de uno de estos τρόπαιον:

[5] Ὁ δὲ Ῥωμύλος, ὡς ἂν μάλιστα τὴν εὐχὴν τῷ τε Διὶ κεχαρισμένην καὶ τοῖς πολίταις ἰδεῖν ἐπιτερπῆ παράσχοι σκεψάμενος, ἐπὶ στρατοπέδου δρυῶν ἔτεμεν ὑπερμεγέθη καὶ διεμόρφωσεν ὥσπερ τρόπαιον, καὶ τῶν ὀπλῶν τοῦ Ἄκρωνος ἕκαστον ἐν τάξει περιήρμωσε καὶ κατήρτησεν, αὐτὸς δὲ τὴν μὲν ἐσθῆτα περιεζώσατο, δάφνη δ' ἐστέψατο τὴν κεφαλὴν κομῶσαν. (...) [6] τὸ δὲ τρόπαιον ἀνάθημα Φερετρίου Διὸς ἐπωνομάσθη.

[4] *Y Rómulo, tras pensar en cómo proporcionaría el voto más agradable para Zeus y más gozoso de ver para los ciudadanos, cortó una encina enorme en el campamento y le dio forma como un trofeo, y ajustó y colgó en orden cada una de las armas de Acrón, y él se ciñó la vestidura y coronó la cabeza de larga cabellera con laurel. (...) [6] Y el trofeo fue llamado ofrenda de Júpiter Feretrio.*

Dado que este rey de Roma inaugura, en la leyenda, esta costumbre ritual, sus rasgos son aún algo rústicos, muy sencillos: en el mismo campamento donde se hallaba su ejército victorioso, levantó el tronco de encina y lo decoró con los despojos de su enemigo Acrón, rey de los cecinetes. El destinatario de la ofrenda es Júpiter Feretrio, que tuvo en Roma un marcado carácter militar y, sobre todo, triunfal. Precisamente el triunfo es lo que fue decretado por el Senado para Claudio Marcelo tras su victoria sobre el rey de los gesatas, Virdómaro, unos siglos después, a finales del s. III a. C. Tras dar muerte al líder enemigo, repite su promesa de consagrar a Júpiter los despojos de aquél, como se lee en la *Vida de Marcelo* 7, 4:

"ὧ μεγάλα στρατηγῶν καὶ ἡγεμόνων ἔργα καὶ πράξεις [καὶ] ἐπιβλέπων ἐν πολέμοις καὶ μάχαις, Φερέτριε Ζεῦ, μαρτύρομαί σε Ῥωμαίων τρίτος ἄρχων ἄρχοντα καὶ βασιλέα στρατηγὸς ἰδίᾳ χειρὶ τόνδε τὸν ἄνδρα κατεργασάμενος καὶ κτείνας, σοὶ καθιεροῦν τὰ πρῶτα καὶ κάλλιστα τῶν λαφύρων. σὺ δὲ δίδου τύχην ὁμοίαν ἐπὶ τὰ λοιπὰ τοῦ πολέμου προστρεπομένοις."

“Oh Zeus Feretrio, que contemplas las grandes hazañas y acciones de estrategos y generales en guerras y batallas, doy testimonio ante ti de que, habiendo ganado y matado con mi propia mano a este hombre, yo, jefe de los romanos a un jefe, yo, estratego a un rey, por tercera vez te consagro los primeros y más bellos de los despojos. Pero tú concede la misma fortuna en lo que resta de guerra a los que te suplican.”

Sólo un poco más adelante incluye Plutarco en esta misma *Vida* la descripción minuciosa de la procesión triunfal, que él denomina θρίαμβος, inspirada en la sencilla ceremonia llevada a cabo por Rómulo mucho antes, pero enriquecida con el acompañamiento de prisioneros, soldados, canciones y peanes, armas y, por encima de todo, el trofeo fabricado a partir de un tronco de encina con las armas del enemigo como decoración. El texto, en la *Vida de Marcelo* 8, 1-6, concluye con el recuento de los tres únicos generales que consagraron *spolia opimia* a Júpiter Feretrio: Rómulo, Cornelio Craso y Marcelo:

[1] Ψηφισαμένης δὲ τῆς συγκλήτου μόνῳ Μαρκέλλῳ θρίαμβον, εἰσήλανε, τῇ μὲν ἄλλῃ λαμπρότητι καὶ πλούτῳ καὶ λαφύροις καὶ σώμασιν ὑπερφυέσιν αἰχμαλώτων ἐν ὀλίγοις θαυμαστός, ἥδιστον δὲ πάντων θέαμα καὶ καινότατον ἐπιδεικνύμενος αὐτὸν κομίζοντα τῷ θεῷ τὴν τοῦ βαρβάρου πανοπλίαν. [2] δρυὸς γὰρ εὐκτεάνου πρέμνον ὄρθιον καὶ μέγα τεμών, καὶ ἀσκήσας ὥσπερ τρόπαιον, ἀνεδήσατο καὶ κατήρησεν ἐξ αὐτοῦ τὰ λάφυρα, κόσμῳ διαθείς καὶ περιαρμόσας ἕκαστον. [3] προϊούσης δὲ τῆς πομπῆς, ἀράμενος αὐτὸς ἐπέβη τοῦ τεθρίππου, καὶ τροπαιοφόρων ἀγαμάτων ἐκεῖνο κάλλιστον καὶ διαπρεπέστατον ἐπόμπευε διὰ τῆς πόλεως. [4] ὁ δὲ στρατὸς εἶπετο, καλλίστοις ὅπλοις κεκοσμημένος, ἄδων ἅμα πεποιημένα μέλη καὶ παιᾶνας ἐπινικίους εἰς τὸν θεὸν καὶ τὸν στρατηγόν. [5] οὕτω δὲ προβὰς καὶ παρελθὼν εἰς τὸν νεῶν τοῦ Φερετρίου Διός, ἀνέστησε καὶ καθιέρωσε τρίτος καὶ τελευταῖος ἄχρι τοῦ καθ’ ἡμᾶς αἰῶνος. [6] πρῶτος μὲν γὰρ ἀνήνεγκε σκῦλα Ῥωμόλος ἀπ’ Ἄκρωνος τοῦ Καινινήτου, δεύτερος δὲ Κόσσος Κορνήλιος ἀπὸ Τολουμνίου Τυρρηνοῦ, μετὰ δὲ τούτους Μάρκελλος ἀπὸ Βριτομάτου βασιλέως Γαλατῶν, μετὰ δὲ Μάρκελλον οὐδ’ εἶς.

[1] *Habiendo decretado el Senado sólo a Marcelo el triunfo, marchaba, por un lado, admirable por la rara magnificencia, riqueza, despojos y enormes cuerpos de prisioneros; por otro, mostrándose, como el espectáculo más agradable y*

novedoso de todos, a él mismo transportando para el dios la armadura completa del bárbaro, [2] pues, tras cortar el tronco alto y grande de una encina de vetuada madera y darle la forma como de un trofeo, ató encima y colgó de él los despojos, después de distribuir y ajustar cada uno. [3] Al avanzar la procesión, él, invocando al dios, subió a la cuadriga y, llevando aquel trofeo como la más hermosa y distinguida de las estatuas, la dirigía a través de la ciudad. [4] El ejército le seguía, adornado con sus más bellas armas, cantando a la vez canciones compuestas y peanes de victoria dirigidos al dios y a su general. [5] Tras avanzar y pasar hasta el templo de Júpiter Feretrio, lo ofreció y consagró por tercera y última vez hasta nuestra época, [6] pues Rómulo el primero ofreció los despojos de Acrón el cecinete; el segundo, Cornelio Coso, de Tolumnio el tirreno; y después de éstos, Marcelo, de Virdómaro, rey de los galos. Después de Marcelo, ninguno.

Por último, otra *Vida* romana, la de Coriolano, muestra nuevamente la asociación de la encina con Júpiter, aunque Plutarco haga mención en este pasaje a Zeus Πολιεύς. El episodio narrado en la *Vida de Coriolano* 3, 2-3 alude a la costumbre romana de coronar con hojas de encina al soldado romano que, durante la batalla, haya salvado la vida de un conciudadano:

[2] ὡς οὖν ἐκράτησεν ὁ στρατηγός, ἐν πρώτοις ἐκεῖνον [τὸν Μάρκιον] ἐστεφάνωσε δρυὸς στεφάνῳ. [3] τοῦτον γὰρ ὁ νόμος τῷ πολίτην ὑπερασπίσαντι τὸν στέφανον ἀποδέδωκεν, εἴτε δὴ μάλιστα τιμήσας δι' Ἀρκάδας τὴν δρῦν βαλανηφάγους ὑπὸ τοῦ θεοῦ χρησμῶν προσαγορευθέντας, εἴτε ὡς ταχὺ καὶ πανταχοῦ δρυὸς οὔσαν εὐπορίαν στρατευόμενοις, εἴτε Διὸς Πολιέως ἱερὸν ὄντα τὸν τῆς δρυὸς στέφανον οἴομενος ἐπὶ σωτηρίᾳ πολίτου δίδοσθαι πρεπόντως.

[2] *Así pues, cuando venció el general, coronó entre los primeros a aquél [a Marcio] con una corona de encina, [3] pues la ley ha concedido esa corona al que ha protegido con su escudo a un ciudadano, ya porque honró muchísimo a la encina por causa de los árcades, que fueron llamados comedores de bellotas por un oráculo del dios, ya porque hay abundancia de encina rápidamente y en todas partes para los combatientes, ya porque creía que daba convenientemente la corona de encina, que es está consagrada a Zeus Πολιεύς, por la salvación de un ciudadano.*

La batalla a la que alude el texto es la que tuvo lugar a finales del s. V a. C. junto al lago Regilo y que enfrentó a una Roma que acababa de iniciar su período republicano con una federación de pueblos latinos que habitaban territorios cercanos. La victoria fue lograda por los romanos y, tras el combate, el general Aulo Postumio concedió a un joven Coriolano la corona de encina como reconocimiento al valor mostrado al interponerse entre un camarada caído y un enemigo que se disponía a acabar con él. En este pasaje, Plutarco se plantea diversas explicaciones para la elección de tal árbol: que esté la encina relacionada con los primeros colonos de Roma según la tradición, los árcades llegados al lugar con Evandro; que sea un árbol fácil de encontrar en el territorio del Lacio y que, por tanto, se recurra a él con frecuencia para elaborar coronas conmemorativas; o, en tercer lugar, que tenga una explicación más cercana al mundo religioso: se escoge la encina por su asociación con Júpiter o, como dice Plutarco, con Zeus Πολιεύς. En sus *Explicaciones romanas*⁶¹ vuelve a reflexionar el queronense sobre el origen de la corona de encina y vuelve a sugerir como explicación su relación con Juno y, sobre todo, con Júpiter. Es importante señalar que Plutarco nombra al dios romano con el nombre griego y el título Πολιεύς, con el que era venerado en Atenas. En la acrópolis de esta ciudad se consagraron un altar y una estatua y compartía título con Atenea Políada, diosa principal de Atenas. Πολιεύς es un nombre que alude al aspecto cívico de la religión de Zeus y, aunque su significado está próximo al título Πατρώος, éste hace referencia a la protección de los lazos de parentesco, mientras aquel indica la protección de la unión del estado y de los conciudadanos entre sí. En honor de este Zeus Πολιεύς se celebraban en la acrópolis en el mes de Esciroforión los *Diipolia*, un arcaico ritual que incluía entre sus actos la Βουφόνια o “asesinato de la res” y que ya en la antigüedad se consideraba incomprensible. En este ritual Zeus era venerado como protector de la ciudad. Es por ello que Plutarco menciona precisamente esta epiclesis de Zeus en su reflexión sobre la corona de encina otorgada a Coriolano: el mérito de su acción radica en que salvara no la vida de un hombre, sino de un πολίτης, un ciudadano. Dado que Zeus Πολιεύς protege la vida de los miembros de la ciudadanía, es razonable

⁶¹ Plutarco, *Explicaciones romanas* 92: διὰ τὴν σώσαντι πολίτην ἐν πολέμῳ δρύινον διδόασι στέφανον; πότερον ὅτι πανταχοῦ καὶ ῥαδίως ἔστιν εὐπορήσαι δρυὸς ἐπὶ στρατείας, ἢ ὅτι Διὸς καὶ Ἥρας ἱερὸς ὁ στέφανός ἐστιν, οὓς πολιούχους νομίζουσιν; ἢ παλαιὸν ἀπ’ Ἀρκάδων τὸ ἔθος, οἷς ἔστι τις συγγένεια πρὸς τὴν δρῦν; πρῶτοι γὰρ ἀνθρώπων γεγονέναι δοκοῦσιν ἐκ γῆς, ὡσπερ ἡ δρῦς τῶν φυτῶν. (*Por qué entregan una corona de encina al que salva a un ciudadano en la guerra? ¿Acaso porque es posible tener abundancia de encina en una campaña militar en todas partes y con facilidad, o porque la corona está consagrada a Zeus y a Hera, a los que consideran protectores de la ciudad? ¿O es una antigua costumbre procedente de los árcades, que tienen algún parentesco con la encina? Pues parece que los primeros hombres habían nacido de la tierra, como la encina fue la primera de las plantas*)

pensar que con las hojas del árbol que a él está consagrado, la encina, se corone a los soldados que también hayan contribuido a la supervivencia de un ciudadano romano.

1.9. Conclusiones

Las *Vidas paralelas*, pues, contienen datos y alusiones referidos a una amplia selección de cultos de Zeus, desde su aspecto más primitivo, relacionado con su adoración en las alturas y su consideración como dios que envía la lluvia a los hombres y hace fructificar los campos, hasta aspectos más propios del ámbito familiar, como su título Φίλιος, que lo convierte en una “amigable” presencia en banquetes, o del ámbito civil o ciudadano, como es el caso de esta última alusión al epíteto Πολιεύς en la *Vida de Coriolano*. Precisamente en las *Vidas* romanas la presencia de Zeus, o Júpiter, está vinculada al mundo militar y a la relación del dios con la victoria en el campo de batalla y en la procesión triunfal. Plutarco sitúa en los comienzos de la historia de Roma la costumbre de prometer los despojos más valiosos de los enemigos vencidos a Júpiter Feretrio. La *Vida de Rómulo*, primer rey romano, y la *Vida de Marcelo*, que fue cónsul en cinco ocasiones en la segunda mitad del s. III a. C., incluyen estas promesas y lo que es aún más interesante, la descripción de la creación del trofeo a partir del tronco de una encina, árbol consagrado también en Grecia a Zeus, del que se colgaba ordenadamente la armadura y otros objetos pertenecientes al líder enemigo. Como corresponde al temprano reinado de Rómulo, el cumplimiento de su promesa y la fabricación del τρόπαιον tienen un carácter más rústico, sencillo y al mismo tiempo piadoso, mientras que, en el caso de Marcelo, posterior al primer monarca romano en varios siglos, el voto a Júpiter se inserta en una procesión de triunfo pomposa, recargada, que envuelve el trofeo decorado con los despojos del combate en una multitud de elementos militares (prisioneros, carros, soldados cantando peanes de alabanza a su general victorioso) destinados a engrandecer la figura de Marcelo y a subrayar la fuerza de Roma.

Es también en las *Vidas* romanas donde Plutarco incluye una serie de sueños enviados por el padre de los dioses con el fin de transmitir advertencias y aconsejar a los mortales de una manera no siempre clara y evidente. En ocasiones se hace necesaria una investigación para la correcta interpretación del mensaje divino, como ocurre con el “pésimo danzante” por el que el mismo dios se siente disgustado y cuyo proceso de identificación se narra en la *Vida de Coriolano*; otras veces, el consejo de Zeus es fácil

de comprender, como el deseo de que Craso y Pompeyo se reconcilien antes de la conclusión de su consulado compartido en 70 a. C., expresado en las biografías de ambos; e incluso el sueño puede tener un carácter premonitorio, como es el caso del que experimenta Cicerón acerca del futuro glorioso que espera a Octavio, aún niño en el momento del sueño.

Zeus, del que ya en la *Iliada* se decía que enviaba los sueños, se comunica igualmente a través de este medio un tanto incierto en las *Vidas griegas*: en la *Vida de Aristides* es el dios el que ayuda a los helenos a cumplir los requisitos dictados por Delfos para lograr la victoria en Platea, a través del sueño que recibe Arimnesto, general de los plateenses.

Plutarco ofrece en las *Vidas griegas* una visión de Zeus amplia y variada, y alejada de los tonos militares que presenta en los paralelos romanos. Es un dios que se comunica con los hombres a través de los sueños, pero también por medio de oráculos, no exclusivos de Apolo. Los mensajes oraculares de Dodona gozaban de gran prestigio en la Antigüedad, como atestiguan la *Vida de Temístocles* y la *Vida de Lisandro*, destacados militares que trataron de sacar provecho de vaticinios dodoneos para alcanzar objetivos particulares. Sin embargo, resulta más importante para el avance de la cultura helénica el papel desempeñado por el dios en el desarrollo de los conceptos de libertad y ciudadanía a raíz de las victorias sobre los persas. En este sentido, destacan las alusiones a Zeus Salvador y Zeus Libertador en las *Vidas* de Arato, Aristides y Demóstenes, que hacen mención del culto de estos Zeus por parte de una “Grecia libre”. La supresión de un gobierno tiránico en Sición gracias a Arato, y la eliminación de la amenaza persa, en el caso de Aristides, condujeron a la fundación de festivales, la *Soteria* y los *Eleutheria* respectivamente, consagrados a Zeus para conmemorar su apoyo decisivo a la hora de derrocar formas de gobierno que podían fácilmente limitar o hacer desaparecer la libertad de los ciudadanos. La protección brindada por Zeus tradicionalmente a los amigos o huéspedes, a los suplicantes y a la familia y sus propiedades se extendió, a partir del s. V a. C., a toda la ciudadanía, en un proceso que puede verse reflejado en las mencionadas *Vidas* plutarqueas.

2.Hera

Hera era la diosa extramuros por excelencia. Junto con Ártemis, Apolo y Atenea, forma parte del conjunto de divinidades que se vio involucrado en la primera oleada de construcción de santuarios, en el período geométrico o Edad Oscura. En las tablillas micénicas halladas en Pilo aparece su nombre en Lineal B asociado al de Zeus y parece conectado bien con la palabra ὄρα, “estación”, indicando fertilidad tanto en el mundo natural como en el ámbito del matrimonio, bien con ἥρως, héroe, lo que apunta a sus complejas relaciones con héroes, especialmente con Heracles. El mito la muestra fundamentalmente como esposa de Zeus: su unión, tal como se describe en la *Iliada*, se produjo a escondidas de sus padres Rea y Crono⁶² y de ella surgió un enorme poder fecundador, cuando el suelo sobre el que yacían se llenó de flores⁶³. No obstante, los hijos nacidos en su matrimonio no tuvieron nunca la importancia de los que Zeus engendró en distintas mujeres mortales, razón por la que la diosa solía adoptar un carácter vengativo y cruel no ya con su poderoso esposo, sino con sus amantes y los hijos de éstas.

El estatus de Hera como consorte de Zeus era central en su culto y eran numerosos los lugares en que los griegos celebraban el ἱερὸς γάμος, la unión matrimonial de Zeus y Hera, en un momento del año en que sus adoradores humanos reproducían esta unión. Platea, Samos, Atenas, Eubea, Arcadia, Argos o Creta son algunos de los lugares en los que Hera contraía matrimonio anualmente con Zeus, o más bien renovaba su unión con él, cuestión que será retomada más adelante. Como dice el coro de *Tesmoforiantes*, Hera “guarda las llaves del matrimonio”⁶⁴ y vigilaba especialmente que las mujeres alcanzaran su τέλος, cumplieran el objetivo vital de contraer matrimonio y engendrar una descendencia. De ahí deriva su epíteto Τελεία, que compartía con su esposo Zeus cuando presidían los matrimonios humanos. En sus

⁶² Homero, *Iliada* 14, 295-296: οἷον ὄτε πρῶτόν περ ἐμισγέσθην φιλότῃτι | εἰς εὐνήν φοιτῶντε, φίλους λήθοντε τοκῆας. (Como cuando por primera vez se unieron en amor yendo al lecho, pasando desapercibidos a sus padres)

⁶³ Homero, *Iliada* 14, 347-349: τοῖσι δ' ὑπὸ χθῶν διὰ φύειν νεοθηλέα ποίην, | λωτόν θ' ἐρσήεντα ἰδὲ κρόκον ἢ δ' ὑάκινθον | πυκνὸν καὶ μαλακὸν, ὃς ἀπὸ χθονὸς ὑψόσ' ἔεργε. (Bajo ellos la divina tierra hacía crecer hierba fresca y loto bañado de rocío y azafrán y jacinto abundante y delicado, que de la tierra los apartaba hacia arriba)

⁶⁴ Aristófanes, *Tesmoforiantes* 973-976: Ἦραν δὲ τὴν τελείαν | μέλψωμεν ὥσπερ εἰκός, | ἢ πᾶσι τοῖς χοροῖσιν ἐμπαίζει τε καὶ | κληῖδας γάμου φυλάττει. (Celebremos con cantos y danzas, como es natural, a Hera Telea, que con todos los coros se solaza y guarda las llaves del matrimonio)

Explicaciones romanas, Plutarco menciona a Hera Τελεία y a Zeus Τελείος como las divinidades que debían estar presentes en las bodas, junto a Afrodita, Πειθῶ o Persuasión y Ἄρτεμις⁶⁵, ésta última como vigilante de la transición que para los jóvenes, y sobre todo para las muchachas, suponía la entrada a la vida matrimonial y, con ella, al mundo adulto, transición mucho más brusca para ellas. En un escolio a los versos de Artístofanes arriba citados, Hera Τελεία y Zeus Τελείος son denominados “los prítanes de las bodas”⁶⁶ para explicar su posición honorífica en este ritual, y Diodoro Sículo menciona los sacrificios que ambas divinidades recibían antes de la boda para garantizar su ayuda a la nueva pareja como “guías y descubridores de todas las cosas”⁶⁷. Pólux precisa una de estas ofrendas, llamadas προτέλεια, previas al matrimonio, consistente en un mechón de cabello, y nuevamente une a Hera y Ἄρτεμις, junto con las Moiras, en los rituales que precedían a la unión de los novios⁶⁸. En este contexto, Pausanias habla de una estatua cultual en un santuario espartano de Afrodita Hera, que recibía los sacrificios que las madres ofrecían a la diosa con ocasión de la boda de una hija⁶⁹.

Afrodita, Hera y Ἄρτεμις eran diosas profundamente relacionadas con la vida matrimonial de las mujeres, pero era en el culto de Hera donde mejor se reflejaban las diferentes etapas de su vida: desde que eran παρθένος o doncellas, su vida como mujeres casadas y normalmente madres, y una tercera etapa como viudas o χήραι. Del mismo modo, Hera fue adorada como Παρθένος, Τελεία y, más raramente, como Χήρα. En Estínfalo, en Arcadia, uno de los muchos lugares donde la leyenda sitúa la crianza de

⁶⁵ Plutarco, *Explicaciones romanas* 2: πέντε δεῖσθαι θεῶν τοὺς γαμοῦντας οἴονται, Διὸς Τελείου καὶ Ἥρας Τελείας καὶ Ἀφροδίτης καὶ Πειθοῦς ἐπὶ πᾶσι δὲ Ἀρτέμιδος. (*Se considera que cinco dioses precisan los que contraen matrimonio: Zeus Teleo y Hera Telea, Afrodita, Persuasión y, sobre todos, Artemis*)

⁶⁶ Aristófares, *Tesmoforiantes* 973 schol.: Ἥρα Τέλεια καὶ Ζεὺς Τέλειος ἐτιμῶντο ἐν τοῖς γάμοις, ὡς πρυτάνεις ὄντες τῶν γάμων. (*Hera Telea y Zeus Teleo eran honrados en las bodas como si fueran los prítanes de las bodas*)

⁶⁷ Diodoro Sículo 5, 73, 2: προθύουσι πρότερον ἅπαντες τῷ Διὶ Τελείῳ καὶ Ἥρᾳ Τελείᾳ διὰ τὸ τοῦτους ἀρχηγοὺς γεγονέναι καὶ πάντων εὐρετάς. (*Todos sacrifican antes a Zeus Teleo y Hera Telea para que éstos lleguen a ser guías y descubridores de todo*)

⁶⁸ Pólux 3, 38: ταῦτη [τῆ Ἥρα] τοῖς προτελείους προτέλουν τὰς κόρας καὶ Ἀρτέμιδι καὶ Μοίραις· καὶ τῆς κόμης δὲ τότε ἀπὴρχοντο ταῖς θεαῖς αἱ κόραι. (*Iniciaban a las muchachas en las ofrendas previas al matrimonio en honor de esa [Hera], de Artemis y de las Moiras. Y las muchachas se desprendían entonces de una parte de su cabellera para las diosas*)

⁶⁹ Pausanias 3, 13, 9: ξόανον δὲ ἀρχαῖον καλοῦσιν Ἀφροδίτης Ἥρας· ἐπὶ δὲ θυγατρὶ γαμουμένη νενομίκασι τὰς μητέρας τῆ θεῶ θύειν. (*A la antigua imagen de madera la llaman de Afrodita Hera. Y están acostumbrados a que las madres sacrifiquen en honor de la diosa por una hija que se casa*)

la diosa y donde el rey Témeno, hijo de Pelasgo, instituyó su culto⁷⁰, Hera recibía los títulos culturales de Παῖς, que aludía a su virginidad previa al matrimonio con Zeus, Τελεία, una vez casada con él, y Χήρα, que no hace referencia a su viudez, sino más bien a una separación temporal de su esposo, motivo que no era exclusivo de este lugar y que puede hallarse también en el festival beocio de los Δαίδαλα, sobre el que se volverá más adelante.

2.1.Hera Lacinia

Si bien esta faceta de Hera, su relación con Zeus y la protección que ambos ejercen de la institución del matrimonio es la más conocida y difundida de la diosa, en algunos puntos de Grecia su culto incluía otros muchos aspectos y su condición de esposa de Zeus quedaba relegada a un segundo plano ante la importancia que cobraban otras funciones de la diosa. En Argos, Samos y Crotona, donde ella era la diosa principal, Hera aparecía como garante de la prosperidad económica y del éxito militar, como diosa que impulsaba la fecundidad del ganado, protegía a la población e, incluso, liberaba a los esclavos. Las tres ciudades erigieron en honor de su diosa magníficos templos que despertaron la admiración de sus visitantes a lo largo de los siglos, tanto por su grandiosidad como por su antigüedad, pues ya se ha comentado que fue de las primeras divinidades que recibió como ofrenda la construcción de un templo dentro del τέμενος o recinto a ella consagrado. La *Vida de Pompeyo* de Plutarco menciona precisamente estos tres nombres cuando describe los asaltos que los piratas llevaron a cabo en islas y ciudades del litoral. Llegaron a ser cuatrocientas las ciudades atacadas y saqueadas⁷¹. En un catálogo de templos asaltados, que Plutarco enumera en la *Vida de Pompeyo* 24, 5 con la intención de destacar la osadía y falta de escrúpulos religiosos de los piratas, se alude a los de Hera en Samos, Argos y Lacinio:

⁷⁰ Pausanias 8, 22, 2: ἐν δὲ τῇ Στυμφάλῳ τῇ ἀρχαίᾳ Τήμενον φασιν οἰκῆσαι τὸν Πελασγοῦ καὶ Ἥραν ὑπὸ τοῦ Τημένου τραφῆναι τούτου καὶ αὐτὸν ἱερὰ τῇ θεῷ τρία ἰδρύσασθαι καὶ ἐπικλήσεις τρεῖς ἐπ’ αὐτῇ θέσθαι: παρθένῳ μὲν ἔτι οὔσῃ Παιδί, γημαμένην δὲ ἔτι τῷ Διὶ ἐκάλεσεν αὐτὴν Τελείαν, διενεχθεῖσαν δὲ ἐφ’ ὅτῳ δὴ ἐς τὸν Δία καὶ ἐπανήκουσαν ἐς τὴν Στύμφαλον ὠνόμασεν ὁ Τήμενος Χήραν. (*Afirmar que en la antigua Estinfalo habitó Témeno, hijo de Pelasgo, y que Hera fue criada por este Témeno y que él fundó tres santuarios para la diosa y que impuso tres nombres sobre ella: por un lado, Παῖς cuando aún era doncella; por otro, la llamó Τελεία una vez casada con Zeus, y Témeno le dio el nombre Χήρα cuando regresó a Estinfalo después de que discutiera con Zeus por cualquier motivo*)

⁷¹ Plutarco, *Vida de Pompeyo* 24, 5: αἱ δὲ ἀλοῦσαι πόλεις ὑπ’ αὐτῶν [τῶν ληστῶν] τετρακόσiai. (*Y las ciudades capturadas por ellos [los piratas], cuatrocientas*)

τῶν δὲ ἀσύλων καὶ ἀβάτων πρότερον ἱερῶν ἐξέκοψαν ἐπίοντες (...) τῆς δὲ Ἥρας τὸν ἐν Σάμῳ, τὸν ἐν Ἄργει, τὸν ἐπὶ Λακινίῳ.

De los lugares sagrados, antes seguros e inviolables, destruyeron, lanzándose contra ellos, (...) de Hera, el de Samos, el de Argos, el que está en Lacinio.

En estos tres puntos, el culto de Hera llegó a ser el más importante para sus habitantes y sus funciones no se limitaban a la vigilancia de la institución matrimonial. A diferencia de Argos y Samos, el santuario de Hera Lacinia no se hallaba en territorio griego, sino que se encontraba en la costa meridional de Italia, en la llamada Magna Grecia. El cabo Lacinio, hoy llamado Cabo Colonna, donde se fundó el templo, supone el límite occidental del Golfo de Tarento y gozaba de una posición estratégica para el comercio de mercancías por el Mediterráneo. La ciudad de Crotona, que detentaba la autoridad sobre el santuario, era una de las primeras colonias griegas, establecida a finales del s. VIII a. C. por una expedición aquea, al igual que Síbaris. El santuario se hallaba fuera de los límites de la ciudad, en la costa, mirando al mar, pero los lazos religiosos con Crotona eran fuertes y muy significativos. Esta situación la comparten los otros dos santuarios y es un rasgo que permitía que una *pólis* manifestara su control no sólo sobre el terreno urbano, sino también sobre el espacio que lo rodea y que solía estar ocupado por los ciudadanos de esa *pólis*, ya porque vivían ahí, ya porque trabajaban esas tierras como agricultores o ganaderos, con lo que conseguían “humanizar” o “civilizar” un territorio extraurbano. La diosa protegía desde su promontorio en el cabo el espacio que mediaba entre su santuario y la ciudad, ofreciendo a sus adoradores buenas cosechas y la fecundidad de sus rebaños, al tiempo que la ciudad utilizaba el templo como límite visible de su área de influencia, una cuestión sobre la que se volverá al hablar del templo de Hera en la Argólide.

El santuario de Hera Lacinia fue el más importante del sur de Italia durante el período clásico, tal como demuestran las abundantes y valiosas ofrendas votivas que se han conservado hasta hoy, las más antiguas de las cuales se remontan al s. VII a. C. Entre ellas destaca el ancla que un tal Failo de Crotona depositó en el templo, aunque estaba dedicada a otra divinidad, Zeus Miliquio⁷², y una diadema decorada con hojas y

⁷² Domínguez Monedero (2009: 127-146).

bellotas que probablemente adornó una estatua cultual⁷³ de la que no hay información, aunque es posible que su rostro sea el que aparece en diversas monedas de Crotona del s. IV a. C.⁷⁴, a veces cubierta con un velo, a veces tocada con una corona de flores y dos grifos, uno a cada lado. El hecho de que este motivo, la cabeza de la diosa, aparezca frecuentemente en monedas no sólo de Crotona, sino de toda la Magna Grecia, atestigua la celebridad de su culto: en Metaponto existía un templo urbano y otro extraurbano consagrados a la diosa; en Síbaris contaba con otro; y cuando los aqueos fundaron Posidonia a finales del s. VII a. C., se delimitaron para ella nuevos santuarios dentro y fuera de la ciudad.

El velo con que está cubierta la cabeza de Hera en estas imágenes debía de ser una ofrenda muy habitual, común también a otras diosas olímpicas. Muy famoso llegó a ser el manto púrpura con figuras bordadas en oro y plata de Alcístenes de Síbaris, y un epigrama de la *Antología* recoge la dedicatoria de un delicado vestido de lino por parte de una mujer llamada Cleoca y de su hija Nóside a la diosa⁷⁵. Ahora bien, junto a las ricas ofrendas, el santuario debía su fama a su condición de ἄσυλον, de lugar inviolable y refugio para suplicantes. Esta especial santidad del lugar destaca aún más la impiedad de los asaltos de piratas que menciona Plutarco en la *Vida de Pompeyo*. Parece ser que esta Hera Lacinia, además de diosa tutelar de Crotona, de sus habitantes y de sus medios básicos de vida, sus cosechas y sus rebaños, presidía también en su santuario la ceremonia de liberación de esclavos, que dejaban como ofrenda en su templo cadenas y cepos. En tales casos, la diosa recibía el epíteto Ἐλευθερία, que comparte con su esposo Zeus, si bien el culto de Zeus Ἐλευθέριος está mucho más extendido por Grecia⁷⁶. También Tito Livio, en su descripción del santuario, menciona su importancia y renombre no sólo en Crotona sino entre las ciudades cercanas, y justifica este reconocimiento tanto por sus riquezas como por su especial santidad como asilo o refugio. Incluso recoge la leyenda milagrosa que se extendió en su época y que afirmaba que las cenizas que quedaban sobre su altar tras los sacrificios no eran movidas por el

⁷³ Larson (2007: 37).

⁷⁴ Farnell (1977: 212).

⁷⁵ *Antología griega* 2, 265: Ἥρα τιμήεσσα, Λακίνιον ἃ τὸ θυῶδες | πολλάκις οὐρανόθεν νεισομένα καθορῆς | δέξαι βύσσινον εἶμα, τό τοι μετὰ παιδὸς ἀγαυᾶς | Νοσσίδος ὕφανεν θευφιλίς ἃ Κλεόχας. (*Honrada Hera, que con frecuencia, bajando desde el cielo, observas la perfumada Lacinia, recibe un manto hecho de lino muy fino que Cleoca, amante de los dioses, tejió para ti con su noble hija Nóside.*)

⁷⁶ Valdés (2008: 175-220). *Vid.* pp. 38-42.

viento⁷⁷. Según cuenta este autor romano, el santuario contenía una columna de oro, ofrenda procedente de las ganancias derivadas del rebaño sagrado que pacía en su ἄλλοος. Es llamativa la relación de la diosa con este objeto. En Argos, la más antigua estatua de Hera, un ξόανov realizado en madera de peral, se hallaba sobre una columna, que quizá en origen fue una representación de la diosa; y en Samos, el segundo de los santuarios mencionados en la biografía de Pompeyo, el templo de la diosa estaba rodeado de columnas de madera. Este peristilo, que en principio serviría para proteger los muros de ladrillos de barro, pudo estar inspirado en el hecho de que la diosa llegó a ser adorada bajo la forma de una columna o un árbol. La propia diosa y su culto de columnas, presente también en la Argólide desde época micénica, pudo sugerir la creación del primer peristilo⁷⁸.

2.2.El culto de Hera en Samos

Los templos consagrados a ella estaban entre los más antiguos de toda Grecia y algunas de sus representaciones eran todavía anicónicas. Precisamente en Samos, donde el templo se reconstruyó en diferentes momentos hasta quedar definitivamente terminado en época romana, la primera construcción, erigida en torno al 800 a. C., guardaba en su interior una tabla o σανίς que representaba a la diosa y que fue sustituida por un ἀνδριαντοειδὲς ἄγαλμα⁷⁹ o figura antropomórfica. Si bien el templo es de época temprana, el altar, elemento fundamental del santuario, data del s. X a. C., es decir, es aún anterior al templo, algo habitual, por otro lado. Al igual que el templo, el altar fue reconstruido en diversas ocasiones hasta culminar en una estructura monumental de 40

⁷⁷ Tito Livio 24, 3-7: [3] *sex milia aberat ab urbe nobili templum ipsa urbe nobilius Lacinae Iunonis, sanctum omnibus circa populis.* [4] *Lucus ibi frequenti silva et proceris abietis arboribus saeptus laeta in medio pascua habuit, ubi omnis generis sacrum deae pecus pascebatur sine ullo pastore.* (...) [6] *Magni igitur fructus ex eo pecore capti, columnaque inde aurea solida facta et sacrata est; inclitum templum divitiis etiam, non tantum sanctitate fuit.* [7] *Ac miracula aliqua adfigunt, ut plerumque tam insignibus locis: fama est aram esse in vestibulo templi, cuius cinerem nullo unquam moveri vento.* ([3] *Seis millas distaba de la ilustre ciudad el templo de Juno Lacinia, más ilustre que la misma ciudad, sagrado para todos los pueblos de alrededor:* [4] *Allí un bosque sagrado, rodeado por abundante vegetación y elevados abetos, tenía en medio gratos pastos, donde pacía sin ningún pastor el ganado sagrado de la diosa, de todo tipo.* (...) [6] *Abundantes ganancias se obtuvieron de ese ganado y de ellas se hizo y se consagró una sólida columna de oro. Y el templo fue ilustre por sus riquezas, no sólo por su santidad.* [7] *Y algunos milagros se le asocian, como a menudo en lugares tan señalados: se dice que hay un altar en el vestibulo del templo cuyas cenizas no se mueven nunca con ningún viento*)

⁷⁸ O'Brien (1993: 15).

⁷⁹ Clemente de Alejandría, *Protréptico* 4, 40: τὸ τῆς Σαμίας Ἥρας [ἄγαλμα], ὡς φησι Ἀέθλιος, πρότερον μὲν ἦν σανίς, ὕστερον δὲ ἐπὶ Προκλέους ἄρχοντος ἀνδριαντοειδὲς ἐγένετο. (*La estatua de la Hera de Samos era antes, como afirma Etilio, una tabla, y después, en tiempos del arconte Proclo, fue como una estatua*)

metros. Este esplendor surge a principios de la época arcaica, momento en que se produjo un florecimiento del culto de Hera en la isla: ese primer templo “de cien pies” o ἑκατόμπεδον fue rápidamente reconstruido tras la inundación provocada por el desbordamiento del río Imbraso, junto al que se alzaba, en 660 a. C. Heródoto lo consideró una de las obras más grandiosas de los griegos⁸⁰ y, en efecto, el santuario con su templo, su altar y el λύγος o sauce sagrado que crecía junto a él llegó a ser el centro religioso de toda la isla.

Del mismo modo que ocurría en Crotona, este Hereo, que data del s. X a. C., se situaba en territorio extraurbano, en el mismo lugar en que anteriormente se hallaba un santuario de la Edad del Bronce de una divinidad femenina que, al parecer, no pertenecía al culto griego, sino al de los carios, anteriores habitantes de la isla, procedentes de Asia Menor. Probablemente entraron en contacto con estos carios comerciantes micénicos, algunos de los cuales se establecieron allí. La relación con la navegación es importante en el culto de la Hera samia: la riqueza de la isla procedía de su situación estratégica en la ruta comercial que iba desde la Tróade hacia el sur, hasta Egipto. Las ofrendas encontradas en el santuario dan una idea de esta riqueza. Son objetos valiosos, como trípodes o figurillas de bronce y, en ocasiones, objetos de origen diverso, en especial durante el s. VIII a. C.: figuras de bronce de Babilonia, objetos de marfil egipcios, incluso trofeos exóticos como calaveras de cocodrilos y antílopes. No todas estas ofrendas podían proceder de viajes realizados por samios. Muchas de ellas debieron de ser llevadas y consagradas en Samos por extranjeros que llegaron a la isla o ser el resultado de una cadena de intercambios. La influencia de la diosa no parece restringida a la isla, sino que se extiende al Egeo y sus rutas de navegación y comercio.

Polignac⁸¹ explica que este tipo de cultos que se situaban fuera del territorio extraurbano, en mitad del campo o junto al mar, se consagraban con frecuencia a divinidades que vigilaban los umbrales que marcaban la integración en la sociedad, el paso de lo salvaje a lo civilizado, tales como Ártemis, Posidón o la misma Hera, que con su protección del matrimonio conducía a las jóvenes que acababan de abandonar la

⁸⁰ Heródoto 3, 60, 4: τρίτον δέ σφι [τοῖς Σαμίοισι] ἐξέργασται νηὸς μέγιστος πάντων νηῶν τῶν ἡμεῖς ἴδμεν· τοῦ ἀρχιτέκτων πρῶτος ἐγένετο Ροῖκος Φιλέω ἐπιχώριος. (*En tercer lugar, fue construido por ellos [los samios] el templo más grande de todos los templos que hemos visto. El primero de sus arquitectos fue Reco, hijo de Fileo, natural de Samos*)

⁸¹ De Polignac (1994: 3-18).

infancia hacia el mundo adulto de las mujeres casadas y futuras madres, para ocupar el lugar que la sociedad deparaba para ellas. El hacerse cargo de las relaciones con comunidades vecinas o con extranjeros que estaban de paso o acudían a hacer intercambios comerciales se entendía como una forma más de pasaje entre dos mundos. De ahí que Hera en Samos o Ártemis en Éfeso pudieran ser consideradas patronas o intermediarias en los contactos entre residentes y extranjeros.

A pesar de que existía la leyenda, recogida por Pausanias, de que los Argonautas llevaron el culto de Hera desde la Argólida hasta Samos, junto con la estatua de la diosa, los samios defendían que Hera nació en la isla, bajo el sauce donde se celebraba su ritual anual⁸². Este tipo de versiones contrapuestas relativas al origen de un culto o a sus fundadores son frecuentes en la religión y la literatura griegas⁸³. Ahora bien, la diosa no alcanzó su fama en Samos por ser la esposa de Zeus. No hay testimonios de que fueran venerados juntos en el período más temprano de su culto, que, como se ha dicho, data del s. X a. C. En opinión de O'Brien⁸⁴, Hera fue una diosa local de la fertilidad, patrona también de la navegación, que a partir del s. VII a. C. experimentó la influencia de la mitología panhelénica, que establecía la imagen de una familia olímpica en la que Hera y Zeus eran hermanos y esposos. Este cambio en la consideración de la diosa, que pasa de ser la divinidad protectora de la isla con múltiples funciones, dirigidas sobre todo a mantener la prosperidad de sus habitantes, a ser la esposa de Zeus, se observa también en el ritual que cada año se celebraba en su honor, las Toneas. Esta fiesta, explica Burkert⁸⁵, pertenece al tipo en el que se manifestaba una alteración del orden habitual de las cosas, en este caso por medio de la “desaparición” de la diosa. La estatua de Hera rudamente tallada en madera, el βρέτας que se consagró en su templo tras la representación anicónica de la divinidad en forma de tabla o σανίς, era llevada por la

⁸² Pausanias 7, 4, 4: τὸ δὲ ἱερόν τὸ ἐν Σάμῳ τῆς Ἥρας εἰσὶν οἱ ἰδρύσασθαί φασι τοὺς ἐν τῇ Ἀργοῖ πλεόντας, ἐπάγεσθαι δὲ αὐτοὺς τὸ ἄγαλμα ἐξ Ἄργους· Σάμιοι δὲ αὐτοὶ τεχθῆναι νομίζουσιν ἐν τῇ νήσῳ τὴν θεὸν παρὰ τῷ Ἰμβράσῳ ποταμῷ καὶ ὑπὸ τῇ λύγῳ τῇ ἐν τῷ Ἡραίῳ· εἶναι δ' οὖν τὸ ἱερόν τοῦτο ἐν τοῖς μάλιστα ἀρχαῖον οὐχ ἥκιστα ἂν τις καὶ ἐπὶ τῷ ἄγάλματι τεκμαίροιο. (*Hay quienes afirman que los Argonautas fundaron el santuario de Hera en Samos y que ellos llevaron su estatua desde Argos. Pero los propios samios creen que la diosa nació en la isla junto al río Imbraso y bajo el sauce que hay en el Hereo. Así pues, uno podría reconocer que ese santuario está entre los más antiguos, sobre todo en relación a su estatua*)

⁸³ *Vid.* n. 70 para la versión que afirma que Hera fue criada en Estínfalo por el rey Témeno, aunque no dice que naciera en ese lugar, y n. 108, para la que expone que sus nodrizas fueron las tres hijas del río Asterión, que fluye a través de la Argólida.

⁸⁴ O'Brien (1993: 17).

⁸⁵ Burkert (2007: 183-184).

noche a la orilla del Imbraso y atada con las ramas flexibles del sauce que crecía al lado del altar. Junto a ella se colocaban unos pasteles de cebada⁸⁶. Los habitantes de Samos la acompañaban, tocados con coronas hechas con ramos de λύγος y, recostados sobre lechos fabricados también con esas ramas, celebraban un banquete festivo en presencia de su diosa. Al amanecer, la sacerdotisa de Hera purificaba la imagen por medio del baño en el agua del Imbraso y la devolvía al lugar que ocupaba en su templo. Con este gesto, la diosa dejaba de estar “desparecida” y regresaba a su lugar. El orden se restablecía y ello conllevaba la vuelta de la prosperidad y la fecundidad.

El ritual se explicaba por una leyenda cultural según la cual unos piratas carios trataron de robar la estatua de Hera, pero al intentar zarpar con ella a bordo, la nave quedó misteriosamente inmovilizada. Temerosos de la ira de la diosa, que impedía de manera sobrenatural su huida, dejaron la estatua en la orilla con ofrendas de comida. Cuando sus adoradores la encontraron, pensaron que la diosa pretendía abandonarlos, de modo que la ataron con ramas de los sauces que crecían en el lugar para impedirlo. Al acabar la noche, la sacerdotisa purificó la estatua y la depositó de nuevo en su templo. Con anterioridad al 600 a. C., este ritual de desaparición y recuperación de la divinidad tenía como finalidad la renovación anual de la fertilidad de la tierra y sus habitantes; no obstante, a partir de esa fecha aproximadamente, con la cristalización de la imagen de la familia de los dioses olímpicos, procedente de los poetas épicos, de Homero y Hesíodo, el ritual se transforma en una celebración del ἱερός γάμος o matrimonio sagrado de Hera y Zeus. Éste, que no estaba presente en una época anterior, aparece junto a la diosa como su esposo y así el baño que recibía la estatua de Hera pasa a ser el baño purificador que la novia realiza antes de la boda. En esta nueva interpretación del ritual, los samios festejaban la unión de los dioses bajo el λύγος que crecía junto al altar: los lazos de sauce que anteriormente la retenían en su lugar de adoración, eran en esta segunda fase de su culto los lazos que la sometían a la institución del matrimonio. El ἱερός γάμος, ya se ha comentado, se celebraba en diferentes lugares de Grecia, en

⁸⁶ Una descripción general de la fiesta puede leerse en Ateneo, 672: καθ' ἕκαστον ἔτος ἀποκομίζεσθαι τὸ βρέτας ἐς τὴν ἡύονα καὶ ἀφανίζεσθαι ψαῖστά τε αὐτῶ παρατίθεσθαι καὶ καλεῖσθαι Τόνεια τὴν ἑορτὴν ὅτι τόνοις συνέβη περιελθῆναι τὸ βρέτας ὑπὸ τῶν τὴν πρώτην αὐτοῦ ζητήσιν ποιησαμένων. (*Cada año se lleva a la orilla la imagen de madera y la hacen desaparecer y se coloca a su lado pasteles de cebada y se llama Tonia la fiesta porque sucedió que la estatua de madera fue rodeada con cuerdas por los que hicieron la primera búsqueda de ella*)

Atenas, Platea o Creta⁸⁷, por citar algunos, y el baño purificador precedía tal unión, entendido como una renovación anual de la virginidad de Hera, tal como cuenta Pausanias que ocurría en Nauplia, en la fuente Cánato⁸⁸, haciendo mención del carácter místico que tenía esta renovación o purificación. Pero esta visión de Hera y las Tenea como celebración del matrimonio sagrado es, en opinión de O'Brien, una reinterpretación de un ritual anterior en el que Hera era venerada como una diosa de la fertilidad.

El ξόανον antropomórfico o estatua de madera que se alzaba en el templo de Samos, obra de un egineta llamado Esmilís⁸⁹ y que fue realizado a mediados del s. VII a. c., no se ha conservado, pero puede imaginarse su aspecto a partir de una estatuilla, también de madera, que no es una estatua cultural, sino una ofrenda que imita seguramente el ξόανον, y de una serie de monedas samias de época imperial que muestran réplicas de la Hera de Samos. En estas imágenes se observa, como señala Noegel⁹⁰, un aspecto mesopotámico en la diosa, fruto del intercambio cultural entre las ciudades del Egeo y Mesopotamia durante el período arcaico y clásico. O'Brien⁹¹ distingue en estas representaciones de la diosa una mezcla de elementos anatolios y griegos que parece reflejar los orígenes carios y griegos del culto samio antes de que la influencia panhelénica se extendiera por toda la isla. El baño ritual de la estatua, que tenía lugar en su fiesta samia cada año, y el vestido que se le ofrecía en ella y que en época clásica se identificó con el vestido nupcial, tienen paralelos en los rituales babilónicos de Año Nuevo. Noegel cree que la influencia mesopotámica hubo de ser

⁸⁷ Existía una versión que situaba la unión sexual de Zeus y Hera en Cnoso, recogida por Diodoro Sículo 5, 72, 4: λέγουσι δὲ καὶ τοὺς γάμους τοῦ τε Διὸς καὶ τῆς Ἥρας ἐν τῇ Κνωσίων χώρα γενέσθαι κατὰ τινα τόπον πλησίον τοῦ Θήρητος ποταμοῦ, καθ' ὃν νῦν ἱερὸν ἔστιν, ἐν ᾧ θυσίας κατ' ἐνιαυτὸν ἅγιους ὑπὸ τῶν ἐγχωρίων συντελεῖσθαι, καὶ τοὺς γάμους ἀπομιμῆσθαι, καθάπερ ἐξ ἀρχῆς γενέσθαι παρεδόθησαν. (*Cuentan que las nupcias de Zeus y Hera fueron en la región de los cnosios, en un lugar cerca del río Téreno, junto al cual hay ahora un santuario en el que cada año son celebrados por los habitantes sacrificios sagrados e imitan nupcias, como se ha transmitido que ocurrió desde el principio*)

⁸⁸ Pausanias 2, 38, 2: λείπεται δὲ καὶ τειχῶν ἔτι ἐπέπια, καὶ Ποσειδῶνος ἱερὸν καὶ λιμένες εἰσιν ἐν Ναυπλίᾳ καὶ πηγὴ Κάναθος καλουμένη· ἐνταῦθα τὴν Ἥραν φασιν Ἀργεῖοι κατὰ ἔτος λουμένην παρθένον γίνεσθαι. (*Quedan aún restos de muros y hay un santuario de Posidón y puertos en Nauplia y una fuente llamada Cánato. Allí afirman los argivos que Hera, lavada cada año, vuelve a ser doncella*)

⁸⁹ Clemente de Alejandría, *Protréptico* 4, 41: τὸ δὲ ἐν Σάμῳ τῆς Ἥρας ξόανον σμίλη τῇ Σμίλιδος τοῦ Εὐκλείδου πεποιῆσθαι Ὀλύμπιος ἐν Σαμιακοῖς ἱστορεῖ. (*Cuenta Olímpico en sus Samias que la estatua de madera de Hera en Samos fue realizada por el cuchillo de Esmilide, hijo de Euclido*) y Pausanias 7, 4, 4: ἔστι γὰρ δὴ ἀνδρὸς ἔργον Αἰγυνηίου Σμίλιδος τοῦ Εὐκλείδου. (*Pues es una obra del egineta Esmilide, hijo de Euclido*)

⁹⁰ Noegel (2007: 30).

⁹¹ O'Brien (1993: 28).

duradera y no limitarse al tránsito de mercaderes hacia la Grecia continental o a la presencia de mercenarios griegos procedentes de Babilonia. Otro elemento oriental en el aspecto de la Hera de Samos es el pectoral con guirnalda de frutas, símbolo de abundancia, que tiene también ecos de Asia Menor y recuerda a la Ártemis de Éfeso⁹².

2.3. Hera y las diosas orientales de la fertilidad

Da la impresión de que en la primera fase de su culto en Samos, Hera no sólo era una diosa de la fertilidad, sino que también manifestaba rasgos propios de la πότνια θηρῶν, la diosa de los animales salvajes, título e identidad que comparte con otras diosas de la Anatolia occidental, como Ártemis de Éfeso o Afrodita de Afrodiasias, que pueden reconocerse como variaciones locales de una única diosa arcaica de la fertilidad. Cada una de estas variantes detentaba un poder supremo para sus adoradores y no sólo se hallaban en la zona más oriental de Grecia. En las colonias de la Magna Grecia tanto la Hera de Crotona como la Afrodita de Locri compartían los rasgos de la πότνια θηρῶν, ὄπλοσμία o divinidad armada, κουροτρόφος o cuidadora de niños, y diosa patrona de la manumisión de esclavos⁹³.

Existía en la antigüedad esta tendencia a la universalidad de deidades femeninas que representaban el poder de la fecundidad. En la biografía del rey persa Artajerjes, Plutarco menciona el nombre de Hera como la receptora de una serie de ofrendas destinadas a conseguir la curación de la esposa de Artajerjes, que era su propia hija. El texto puede leerse en la *Vida de Artajerjes* 23, 4-5:

[4] τὴν δ' Ἄτοσσαν οὕτως ἠγάπησεν ὁ πατήρ συνοικοῦσαν, ὥστ' ἀλφοῦ κατανεμηθέντος αὐτῆς τὸ σῶμα, δυσχερᾶναι μὲν ἐπὶ τούτῳ μηδ' ὀτιοῦν, [5] εὐχόμενος δὲ περὶ αὐτῆς τῇ Ἥρᾳ προσκυνῆσαι μόνην θεῶν ἐκείνην, ταῖς χερσὶ τῆς γῆς ἀψάμενος, δῶρά τε τῷ θεῷ τοσαῦτα πέμψαι τοὺς σατράπας καὶ φίλους αὐτοῦ κελεύσαντος, ὥστε τὰ μεταξὺ τοῦ ἱεροῦ καὶ τῶν βασιλείων ἑκκαίδεκα στάδια χρυσοῦ καὶ ἀργύρου καὶ πορφύρας καὶ ἵππων ἐμπλησθῆναι.

[4] *Tanto amó el padre a Atosa, que vivía con él, que, cubierto su cuerpo por un herpes blanco, por un lado, no sintió aversión por ello en absoluto; [5] por otro,*

⁹² Burkert (2007: 75).

⁹³ Schindler (2007: 97-124).

rogando por ella a Hera, adoraba de rodillas sólo a aquélla entre los dioses, tras tocar con sus manos la tierra, y los sátrapas y amigos enviaron tantos regalos a la diosa, después de que él se lo ordenara, que los dieciséis estadios que median entre el santuario y el palacio se llenaron de oro, plata, púrpura y caballos.

Plutarco muestra el amor del rey persa por su hija como ejemplo de un sentimiento que, a pesar de su carácter incestuoso y, por tanto, reprochable, tiene la virtud de ser fuerte, sincero y no estar basado exclusivamente en el aspecto físico de la joven, pues aunque ésta se vio afeada por la enfermedad, no fue rechazada por su esposo. Todo lo contrario, éste dirigía incansable sus plegarias a Hera y animaba a sus amigos a hacer lo mismo, con lo que las lujosas ofrendas se multiplicaban ante su templo. En este pasaje ha identificado Plutarco a esta diosa oriental con la griega Hera, lo cual no resulta del todo inadecuado. Probablemente la divinidad a la que el persa Artajerjes rogaba era Anahita, otra manifestación de esa diosa suprema de la fertilidad que conformaba junto con Mitra y Ahura Mazda la tríada de dioses bajo cuya protección se colocó Artajerjes al hacerse con el control del imperio persa a finales del s. V a. C. Esta diosa oriental, como las otras *πόρνια* mencionadas anteriormente, actuaba como protectora de niños y mujeres, y es probable que vigilara al igual que Hera la institución del matrimonio, dentro del cual debía producirse el nacimiento de hijos legítimos. Al llamarla Hera, Plutarco establece un paralelismo que ya percibían los griegos entre las divinidades femeninas de la fertilidad del mundo oriental y del mundo griego, una conexión que podía percibirse claramente en cultos como el de la Hera samia. Este sincretismo puede observarse también en la *Vida de Craso*, que menciona a la “diosa de Hierápolis”, cuyo nombre no se explicita en el texto, aunque sí era asimilada bien a Afrodita, bien a Hera, para a continuación definirla como “causa y naturaleza que proporcionó a todas las cosas sus principios y semillas”.

Uno de los rasgos que caracterizaban a Licinio Craso era su habilidad para los negocios, hasta el punto de que la tradición le asocia siempre a su actividad como

capitalista⁹⁴. El acuerdo alcanzado en Luca en el verano del 56 a. C. entre Craso, Pompeyo y César suponía el nombramiento como cónsules de los dos primeros para el año 55 a. C. y la posterior cesión de poderes proconsulares sobre las provincias de Hispania, en el caso de Pompeyo, y de Siria, en el de Craso. Poco después de que éste abandonara Italia para dirigirse a la provincia romana que se le había adjudicado, orquestó una grandiosa expedición contra los partos que, en opinión de Plutarco, fue un error⁹⁵. Una vez envuelto en la campaña, se le acusó de estar más interesado en acumular a su paso hacia Mesopotamia cuantas riquezas hallara en su camino que en dirigir su inmenso ejército, finalmente vencido en la batalla de Carras en el 53 a. C., batalla en la que pereció el propio hijo de Craso, que había acudido a Siria al frente de un batallón de caballeros para colaborar con su padre. En la *Vida de Craso* 17, 5-6 puede leerse:

[5] ἔπειτα τὰς ἐν Συρίᾳ διατριβὰς ἡτιῶντο, χρηματιστικὰς μᾶλλον οὐσας ἢ στρατηγικάς· οὐ γὰρ ὄπλων ἀριθμὸν ἐξετάζων οὐδὲ γυμνασιῶν ποιούμενος ἀμίλλας (...) καὶ τὰ χρήματα τῆς ἐν Ἱεραπόλει θεοῦ σταθμοῖς καὶ τρυτάναις μεταχειριζόμενος ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας. (...) [6] γίνεται δὲ πρῶτον αὐτῷ σημεῖον ἀπὸ τῆς θεοῦ ταύτης, ἦν οἱ μὲν Ἀφροδίτην, οἱ δ' Ἥραν, οἱ δὲ τὴν ἀρχὰς καὶ σπέρματα πᾶσιν ἐξ ὑγρῶν παρασχοῦσαν αἰτίαν καὶ φύσιν νομίζουσι. ἐξιόντων γὰρ ἐκ τοῦ ἱεροῦ πρῶτος ἐσφάλῃ κατὰ τὰς θύρας ὁ νεανίας Κράσσοσ, εἶτ' ἐπ' αὐτῷ περιπεσῶν ὁ πρεσβύτερος.

[5] *Se censuraban entonces sus demoras en Siria, que concernían más a lo económico que a lo militar, pues no examinando el número de armas ni haciendo competiciones para ejercitarse (...) y administrando durante muchos días en pesos y balanzas las riquezas de la diosa que está en Hierápolis. (...) [6] Le*

⁹⁴ En la *Vida de Lúculo* 40, 3, Plutarco nos muestra a Porcio Catón, bisnieto de Catón el Censor, reprochando a un joven que había hablado en el Senado de manera hipócrita sobre la moderación y la templanza (εὐτελείας καὶ σωφροσύνης) con estas palabras: “οὐ παύση (...) σὺ πλουτῶν μὲν ὡς Κράσσοσ, ζῶν δ' ὡς Λεῦκουλλοσ, λέγων δ' ὡς Κάτων;” (*¿No cesarás (...) tú de enriquecerte como Craso, de vivir como Lúculo y de hablar como Catón?*). Con esta respuesta al discurso del joven, deja ver que la codicia de Craso, así como la afición a la vida regalada de Lúculo o la excelente oratoria de Catón el Censor, bisabuelo del Catón que aparece en el texto, eran proverbiales ya en vida del propio Craso. Al comienzo de la biografía de éste se repite la idea de que era de todos conocida su φιλοπλουτία. Plutarco, *Vida de Craso* 2, 1: Ῥωμαῖοι μὲν οὖν λέγουσι πολλαῖς ἀρεταῖς τοῦ Κράσσοσ κακίαν μίαν ἐπισκοτῆσαι τὴν φιλοπλουτίαν. (*Así pues, dicen los romanos que un vicio ensombrecía las muchas virtudes de Craso, su amor a las riquezas*)

⁹⁵ Plutarco, *Vida de Craso* 17, 8: τοῦτο πρῶτον ἀμαρτεῖν ἔδοξεν ὁ Κράσσοσ –μετὰ δὲ τὴν στρατείαν αὐτῆν– μέγιστον ἀμάρτημα τῶν γενομένων. (*Pareció Craso cometer en primer lugar, después de la expedición misma, este error, el más grande de los sucedidos*)

sobreviene la primera señal a partir de esa diosa a la que unos consideran Afrodita, otros Hera y otros causa y naturaleza que proporcionó a todas las cosas a partir de lo húmedo sus principios y semillas, pues saliendo ellos del templo, se cayó primero al lado de las puertas Craso el joven; luego, tras caer encima de él, el mayor.

La ciudad de Hierápolis había sido fundada a principios del s. II a. C. por Eumenes II, rey de Pérgamo, estado que, durante ese siglo, se convirtió en una de las principales potencias de Asia Menor. Su sobrino, Átalo III, legó a su muerte en 133 a. C. todo el reino, con la excepción de la ciudad de Pérgamo, la capital, a Roma, sorprendente decisión cuyos motivos no están del todo claros y que causó en su momento una violenta revuelta encabezada por Aristónico, pronto sofocada por Roma. Para cuando Craso llegó a Hierápolis, ésta ya era ciudad romana, circunstancia que el procónsul aprovechó para obtener sin dificultad todas las riquezas que pudo extraer del templo de la diosa de la ciudad. Lo interesante aquí es la manera como Plutarco nombra a esta divinidad. En primer lugar la denomina simplemente “diosa de Hierápolis”, dando a entender que era la divinidad principal de la ciudad, la protectora del lugar como Hera lo era de Samos. Poco después explica que esta diosa estaba identificada por unos con Afrodita, por otros, con Hera, y un tercer grupo la consideraba origen de todo lo existente. Nuevamente, Plutarco presenta la creencia muy extendida en Anatolia de una divinidad femenina que detenta un poder supremo relacionado con la fertilidad, con el surgimiento de la vida. Ya se ha mencionado arriba el nombre de Anahita, divinidad persa que puede identificarse con las deidades que asumían estas funciones en el mundo griego, sobre todo en las zonas de Grecia que estaban más en contacto con el Próximo Oriente, como las ciudades griegas de Asia Menor, Éfeso, Samos, Pérgamo. A la hora de definir o delimitar el poder de esta “diosa de Hierápolis”, Plutarco opta por nombrar a Hera y a Afrodita para permitir a sus lectores hacerse una idea del tipo de divinidad de la que se trataba: era la misma, tenía los mismos poderes, la misma influencia que esa otra diosa a la que ellos llamaban Hera, en unas *póleis*, Afrodita, en otras, e incluso Ártemis.

El episodio se cierra con una de esas señales ominosas que Plutarco acostumbra a incluir en los momentos previos a un suceso importante. El desastre que aguardaba a los dos Crasos, al padre y al hijo, en Carras es anunciado en Hierápolis y tiene relación con

la diosa de que se habla arriba: precisamente al salir de su templo, el joven Craso tropieza y cae, provocando así la caída de su padre, que le seguía. La anécdota, tal vez añadida *a posteriori*, tiene un significado claro, especialmente para el pueblo romano, tan dado a la superstición en el caso de este tipo de signos: la caída anuncia la muerte de ambos en cuanto abandonen el templo y la ciudad, y además en ese mismo orden. El hijo morirá en el campo de batalla, dándose muerte a sí mismo para no ser hecho prisionero, y el padre poco después, en el marco de unas conversaciones de paz con los enemigos.

2.4.Hera en Olimpia

A pesar de que los griegos pensaban en Hera fundamentalmente como esposa de Zeus, se observa que en determinados momentos o lugares sus funciones eran mucho más variadas e importantes para sus adoradores. Se ha hablado ya de su culto en zonas griegas fuera del Peloponeso (el culto de Hera Lacinia en la Magna Grecia o de Hera samia junto a la costa de Asia Menor). Pero en el continente también existían focos destacados de veneración de esta diosa. Olimpia conoció un culto de Hera muy temprano. Su templo se erigió en el Ἄλτις, el recinto sagrado de Zeus, a finales del s. VII a. C., mucho antes de que se consagrara uno al dios, cosa que tuvo lugar en el s. V a. C., si bien debe destacarse que no era el templo, sino el altar el elemento fundamental del santuario, y el altar de cenizas de Zeus Olímpico era ciertamente antiguo. Pausanias⁹⁶ describe las medidas del templo de Hera: 169 pies de largo y 63 de ancho, es decir, de proporciones considerables, e indica que estaba rodeado de columnas, al igual que el de la diosa en Samos. En su interior albergaba una rudimentaria estatua sedente de Hera, junto a la cual se alzaba otra de su esposo Zeus con barba y casco⁹⁷. Este hecho significa, en opinión de Clark⁹⁸, que la pareja era importante en términos de

⁹⁶ Pausanias 5, 16, 1: ἐργασία μὲν δὴ ἐστὶ τοῦ ναοῦ Δώριος, κίονες δὲ περὶ πάντα ἐστήκασιν αὐτόν· ἐν δὲ τῷ ὀπισθοδόμῳ δρυὸς ὁ ἕτερος τῶν κίωνων ἐστὶ. μήκος δὲ εἰσι τοῦ ναοῦ πόδες ἐννέα καὶ ἐξήκοντα καὶ ἑκατόν, εὖρος δὲ τρεῖς καὶ ἐξήκοντα, τὸ δὲ ὕψος τῶν πενήκοντα οὐκ ἂποδεῖ. (*La construcción del templo es dorica, y alrededor de todo él se alzan columnas. Y en el opisthodomus una de las columnas es de madera de encina. El largo del templo es de 169 pies, el ancho, de 63, y la altura no es inferior a los 50 pies*)

⁹⁷ Pausanias 5, 17, 1: τῆς Ἥρας δὲ ἐστὶν ἐν τῷ ναῷ Διός, τὸ δὲ Ἥρας ἄγαλμα καθήμενον ἐστὶν ἐπὶ θρόνῳ· παρέστηκε δὲ γένειά τε ἔχων καὶ ἐπικείμενος κυνὴν ἐπὶ τῇ κεφαλῇ, ἔργα δὲ ἐστὶν ἀπλά. (*En el templo de Hera hay una estatua de Zeus; la de Hera está sentada en un trono. Él está colocado junto a ella con barba y un casco sobre la cabeza. Son obras sencillas*)

⁹⁸ Clark (1998: 13-26).

culto. Y es que el matrimonio jugó un destacado papel en la fundación del festival de Hera en Olimpia, las Ἡραῖα o Hereas.

Este festival estaba organizado por un colegio de 16 mujeres casadas y la participación era exclusivamente femenina. El ritual central consistía en una serie de carreras que realizaban muchachas no casadas o παρθένοι, separadas en tres categorías de edad⁹⁹, al igual que ocurría en el festival de Ártemis Brauronia en el Ática, que también tenía un carácter iniciático. Estos ἀγῶνες femeninos marcaban el paso al mundo adulto, que en el caso de las muchachas significaba el matrimonio. Otro elemento destacado del ritual era la ofrenda de un peplo que las 16 mujeres bordaban cada cuatro años para Hera¹⁰⁰. Clark duda de que esta prenda fuera de tipo nupcial¹⁰¹, aunque señala que el bordado era una actividad especialmente asociada a la esfera doméstica en que vivían las mujeres casadas. Por otro lado, el mito fundacional de las Hereas tiene también relación con el matrimonio: fue Hipodamía quien fundó el ἀγών como agradecimiento a la diosa por su casamiento con Pélope¹⁰².

Algunos estudiosos, no obstante, se pronuncian en contra del establecimiento temprano del culto del Hera en este lugar y lo sitúan en la segunda mitad del s. V a. C. Moustaka¹⁰³ afirma que en realidad el templo de Hera estuvo en el período arcaico dedicado a Zeus y sólo tras la construcción del nuevo templo del dios en el s. V a. C. se consagró el antiguo a su esposa y pasó a ser un tesoro o depósito de ofrendas hechas a Zeus. Al comparar éstas con las halladas en los Hereos del Peloponeso más importantes, los de Argos y Perajora, Moustaka encuentra grandes diferencias, lo que constituye el principal argumento de su tesis. En Olimpia abundan las armas y armaduras, además de

⁹⁹ Pausanias 5, 16, 2: ὁ δὲ ἀγὼν ἐστὶν ἄμιλλα δρόμου παρθένους· οὔτι που πᾶσαι ἡλικίας τῆς αὐτῆς, ἀλλὰ πρῶται μὲν αἱ νεώταται, μετὰ ταύτας δὲ αἱ τῆ ἡλικίᾳ δεύτεραι, τελευταῖαι δὲ θεοῦσιν ὅσαι πρεσβύταται τῶν παρθένων εἰσὶ. (*El certamen es una competición de carrera para doncellas. No son en absoluto todas de la misma edad, sino que las primeras son las más jóvenes, después de esas las segundas en edad, y corren las últimas las que son las mayores de las doncellas*)

¹⁰⁰ Pausanias 5, 16, 2: διὰ πέμπτου δὲ ὑφαίνουσιν ἔτους τῆ Ἡρα πέπλον αἱ ἕξ καὶ δέκα γυναῖκες. αἱ δὲ αὐταὶ τιθέασιν καὶ ἀγῶνα Ἡραῖα. (*Cada cuatro años tejen para Hera un peplo las 16 mujeres. Ellas celebran también el certamen de las Hereas*)

¹⁰¹ García Romero (2008) cree, por el contrario, que sí simbolizaba el peplo nupcial.

¹⁰² Pausanias 5, 16, 4: ἐπανάγουσι δὲ καὶ τῶν παρθένων τὸν ἀγῶνα ἐς τὰ ἀρχαῖα, Ἴπποδάμειαν τῆ Ἡρα τῶν γάμων τῶν Πέλοπος ἐκτίνουσαν χάριν τὰς δὲ ἑκκαίδεκα ἀθροῖσαι γυναῖκας λέγοντες καὶ σὺν αὐταῖς διαθεῖναι πρῶτην τὰ Ἡραῖα. (*Retrotraen el certamen de las doncellas a la época antigua, diciendo que Hipodamía, por agradecer a Hera su boda con Pélope, reunió a las 16 mujeres y que con ellas instituyó por primera vez las Hereas*)

¹⁰³ Moustaka (2002 :199-205).

figurillas de guerreros desnudos, mientras que están ausentes ofrendas típicas de otros santuarios como los modelos en terracota de casas. Estos modelos, de los que se han hallado también en Samos una treintena, presentan una decoración geométrica y, si bien pueden representar algunos de los más antiguos templos de Hera, anteriores a los *ἐκατόμπεδα*, son más probablemente modelos de casas de líderes locales, que simbolizarían la relación en estos lugares (Samos, Argos, Perajora) de la diosa con la autoridad política¹⁰⁴.

2.5.El culto de Hera en la Argólide

En Perajora, situada en las cercanías de Corinto, el tipo de ofrenda mencionado arriba se combinaba con otra clase de objetos, como vasos o vasijas para vino, modelos en arcilla de pasteles, y otros importados como bronce fenicios o escarabajos de estilo egipcio, lo que demuestra los abundantes contactos mercantiles de los antiguos corintios. El lugar del Hereo de Perajora tuvo un uso religioso desde principios del primer milenio y siguió siendo visitado hasta el período romano, aunque en la época helenística, a partir del 300 a. C. aproximadamente, entró en decadencia hasta el punto de que ya las construcciones romanas tuvieron un uso secular. El santuario se hallaba a unos 20 kilómetros al norte de Corinto, junto a un puerto, y vivió su mayor esplendor durante el período arcaico. En el s. VIII a. C. se construyó un templo dedicado a Hera *Ἀκραῖα* o Acrea en una terraza situada entre el puerto y el abrupto acantilado que lo cierra por el norte. El epíteto cultual hace referencia a esta altura, al promontorio donde se hallaba. Parece ser que este culto local se trasladó a Corinto cuando ésta asimiló el territorio de Perajora, de modo que ya no sólo recibía una veneración local, sino también la de los habitantes de Corinto, y es probable que se celebrara una procesión anual que reflejara los lazos que unían a la gran ciudad con este santuario extraurbano, ya por tierra, ya por mar¹⁰⁵. Las excavaciones han demostrado que el templo más antiguo de Hera en el lugar, el del s. VIII a. C., tenía una ábside. Del altar que seguramente se hallaba frente a él, no han quedado restos, pero todo fue reconstruido en el s. VI a. C.: un nuevo templo dórico de piedra y un altar monumental junto al cual una serie de escaleras permitía a los asistentes presenciar los sacrificios. Antes de esta

¹⁰⁴ Larson (2007: 31).

¹⁰⁵ Tomlinson (1992: 321-346).

reconstrucción, se erigió al este del templo un edificio rectangular que en principio se creyó un templo dedicado a Hera Limenia, epíteto derivado de su relación con el puerto (λιμήν), pero los estudios realizados han revelado que no se trata de otro culto de Hera en el sitio, sino que esta construcción rectangular era un ἑστιατήριον, un edificio destinado a la celebración de banquetes: los adoradores de Hera Ἀκραῖα compartirían, tanto dentro como fuera del edificio, la carne de las víctimas sacrificadas. El epíteto Limenia, en opinión de Tomlinson, no tiene un valor cultural, sino meramente descriptivo.

El santuario de Hera en Perajora fue el escenario de una expedición del rey espartano Agesilao a principios del s. IV a. C. tras el enfrentamiento contra Argos y Corinto, que formaron entonces con Tebas y Atenas una cuádruple alianza antiespartana. Así puede leerse en la *Vida de Agesilao* 22, 1:

Διατριβόντος δὲ περὶ τὴν Κορινθίων αὐτοῦ καὶ τὸ Ἡραῖον εἰληφότος καὶ τὰ αἰχμάλωτα τοὺς στρατιώτας ἄγοντας καὶ φέροντας ἐπιβλέποντος, ἀφίκοντο πρέσβεις ἐκ Θηβῶν περὶ φιλίας.

Mientras se detenía en los alrededores de la ciudad de los corintios, tras tomar el Hereo, y observaba a sus soldados trayendo y llevando a los cautivos, llegaban unos embajadores procedentes de Tebas con propuestas de amistad.

El mismo templo vuelve a mencionarse en 22, 3:

Ἀνεπήδησε μὲν οὖν εὐθὺς ὁ Ἀγησίλαος ὡς βοηθήσων· ἐπεὶ δὲ ἔγνω διαπεπραγμένους, αὐθις εἰς τὸ Ἡραῖον ἦκε, καὶ τοὺς Βοιωτοὺς τότε προσελθεῖν κελεύσας, ἐχρημάτιζεν.

Se lanzó al punto Agesilao para ayudar, pero, después de que supo que habían sido destruidos, fue de nuevo al Hereo y, tras ordenar que los beocios se acercaran, les concedía audiencia.

Se trata del templo consagrado a Hera Ἀκραῖα, el que fue construido en el s. VIII a. C. con forma absidal y reconstruido a principios del s. VI a. C. Es esta reconstrucción la que conoció Agesilao, que hubo de abandonar su exitosa campaña en Asia Menor, reclamado por los éforos, para hacer frente a la amenaza que suponían las alianzas de diferentes ciudades griegas contra Esparta, tan sólo unos años después del fin de la

Guerra del Peloponeso. Los cautivos que aparecen en el texto son los habitantes de los alrededores del santuario, que decidieron refugiarse en el Hereo al ver que el ejército de Agesilao avanzaba tanto por la costa como por las colinas cercanas al santuario. En las *Helénicas*, Jenofonte explica que el espartano optó por invadir el Pireo al enterarse de que los corintios guardaban su ganado en él. No se trata, obviamente, del puerto ateniense, sino de una pequeña península montañosa en el Golfo de Corinto que se adentra en el mar y en cuyo extremo se hallaba el santuario de Hera Ἀκραῖα. A medida que el ejército lacedemonio se acercaba a este extremo, los habitantes de la zona buscaron refugio en el templo. Finalmente, cuando Agesilao ocupó el territorio del santuario, estos refugiados decidieron abandonar su asilo y entregarse a Agesilao¹⁰⁶. Al igual que ocurría en el Hereo de Crotona, los adoradores de Hera utilizaban su templo como asilo y, en efecto, Agesilao no ejerció ninguna violencia contra ellos mientras se mantuvieron en su interior, sólo actuó una vez que hubieron abandonado el lugar sagrado, vendiendo a la mayoría de ellos como esclavos, según Jenofonte. El santuario, como puede comprobarse en los textos de la *Vida de Agesilao*, le sirvió de sede al espartano para realizar diversos movimientos: desde allí se dirigió a Lequeo, muy próxima a Corinto, para auxiliar al contingente espartano atacado por el ateniense Ificrates; y recibió a los embajadores tebanos que le llevaban propuestas de paz, pero tras la derrota ejercida por Ificrates, tan sólo le solicitaron permiso para pasar a Corinto.

El Hereo de Perajora fue el más rico de los santuarios menores de la diosa. Sin embargo, el más importante, si se deja de lado el de Samos, fue el santuario argivo, también mencionado en la *Vida de Pompeyo* como víctima de los ataques de los piratas, aunque no se situaba en la costa, sino en el interior de la Argólide, a unos 8 kilómetros de Argos, que a su vez estaba próxima a Nauplia y su puerto. Este Hereo, al igual que el de Crotona o el de Samos, ocupaba una posición extraurbana, en el extremo oriental de la fértil llanura disputada por Micenas, Argos y Tirinte. La actividad religiosa en el lugar se remonta al s. IX a. C. y las ofrendas más antiguas que se han hallado en él, datadas en los siglos VIII y VII a. C., y consistentes en trípodes, figurillas de bronce,

¹⁰⁶ Jenofonte, *Helénicas* 4, 5, 5: ἐπεὶ δὲ ἦσθοντο οἱ ἐν τῷ Πειραιῷ τὰ ἄκρα ἐχόμενα, ἐπὶ μὲν τὸ ἀμύνασθαι οὐκέτι ἐτρέποντο, εἰς δὲ τὸ Ἑραῖον κατέφυγον καὶ ἄνδρες καὶ γυναῖκες καὶ δοῦλοι καὶ ἐλεύθεροι καὶ τῶν βοσκημάτων τὰ πλεῖστα. καὶ Ἀγησίλαος μὲν δὴ σὺν τῷ στρατεύματι παρὰ θάλατταν ἐπορεύετο. (...) οἱ δ' ἐν τῷ Ἑραίῳ καταπεφυγότες ἐξῆσαν, ἐπιτρέποντες Ἀγησίλαῳ γινῶναι ὅ τι βούλοιο περὶ σφῶν. (Cuando se dieron cuenta los habitantes del Pireo de que las alturas eran tomadas, ya no se dedicaron a rechazarlos, sino que huyeron al Hereo tanto hombres como mujeres, esclavos y libres, y la mayor parte de las reses. Y Agesilao con su ejército marchaba junto al mar. (...) Los que se habían refugiado en el Hereo salían para encomendarle a Agesilao que decidiera lo que quisiera sobre ellos)

ὄβελοί o asadores, centenares de fibulas, sellos y broches, son tan numerosas y de tal calidad que no hay duda de que la diosa era la divinidad principal de los argivos, lo que también queda reflejado en los esfuerzos llevados a cabo para construir una terraza en la colina donde se asentó el primer templo a finales del s. VII o principios del s. VI a. C. Este templo estaba hecho de piedra y madera, y ya contaba con una columnata a su alrededor, como en el caso de Samos. Así como en la isla fluía el Imbraso cerca del santuario de Hera, en el caso de la Argólide había dos corrientes: el arroyo Eleuterio, a lo largo del camino de Micenas al santuario, y el río Asterión, que fluía por encima del Hereo. La leyenda que recoge Pausanias hace a esta segunda corriente padre de tres muchachas, Prosimna, Eubea y Acrea, que fueron nodrizas de Hera¹⁰⁷ y dieron nombre a los espacios que rodeaban al santuario: éste se hallaba en la parte baja del monte Eubea, frente al cual se sitúa el monte Acreo, mientras que Prosimna es “el territorio que está a los pies del Hereo”¹⁰⁸.

El santuario de Hera, próximo a diversos núcleos urbanos, pero no asociado en un primer momento a ninguno de ellos, marcaba un límite, una frontera. Situado en una colina al otro lado de la llanura, siempre a la vista de los habitantes de Argos o Micenas, suponía el límite del control que ellas ejercían sobre el territorio y, al mismo tiempo, marcaba el final del terreno trabajado, civilizado o “humanizado” por los habitantes del lugar¹⁰⁹. Su dependencia de Argos es algo relativamente tardío: la *pólis* se hizo con el control del santuario a mediados del s. V a. C., después de destruir a las vecinas Micenas y Tirinte¹¹⁰. Hasta entonces, el santuario constituía desde sus orígenes un punto de encuentro para las comunidades que lo rodeaban y, con ocasión de su fiesta anual, los habitantes de la llanura que acudían a participar del festival y de sus competiciones y sacrificios, aprovechaban para cerrar tratos o arreglar alianzas y matrimonios. Este

¹⁰⁷ Vid. nn. 70 y 82 para otras versiones del nacimiento y/o crianza de la diosa, en Estinfalo y en Samos.

¹⁰⁸ Pausanias 2, 17, 1-2: [1] αὐτό δὲ τὸ ἱερόν ἐστιν ἐν χθαμαλωτέρῳ τῆς Εὐβοίας· τὸ γὰρ δὴ ὄρος τοῦτο ὀνομάζουσιν Εὐβοίαν, λέγοντες Ἀστερίωνι γενέσθαι τῷ ποταμῷ θυγατέρας Εὐβοίαν καὶ Πρόσυμναν καὶ Ἀκραιάν, εἶναι δὲ σφᾶς τροφούς τῆς Ἥρας. [2] Καὶ ἀπὸ μὲν Ἀκραιάς τὸ ὄρος καλοῦσι τὸ ἀπαντικρὺ τοῦ Ἡραίου, ἀπὸ δὲ Εὐβοίας ὅσον περὶ τὸ ἱερόν, Πρόσυμναν δὲ τὴν ὑπὸ τὸ Ἡραῖον χώραν. ([1] *El propio santuario está en una parte bastante baja de Eubea, pues a este monte lo llaman Eubea, diciendo que el río Asterión tuvo tres hijas, Eubea, Prosimna y Acrea, y que ellas fueron las nodrizas de Hera. [2] Y llaman a partir de Acrea al monte justo enfrente del Hereo, y a partir de Eubea, a cuanto está alrededor del santuario, y Prosimna a la región que está a los pies del Hereo*)

¹⁰⁹ De Polignac (1995: 33).

¹¹⁰ Price (1999: 53) considera que con anterioridad a esta fecha el santuario pudo tener una conexión más estrecha con Micenas.

Hereo extraurbano, a cuyo control en un primer momento no pudo aspirar ninguna aldea de las que lo rodeaban, constituía un punto fijo al que la población dispersa podía acudir para realizar diversos intercambios o para depositar sus ofrendas si se encontraban de paso, de manera similar al santuario de Posidón en el Istmo¹¹¹.

Cuando en el s. III a. C. el rey espartano Cleómenes inicia sus enfrentamientos contra la Liga Aquea, liderada por Arato y que contaba con el apoyo del rey macedonio Antígono Dosón, una de las ciudades que saqueó y destruyó, perteneciente a la Liga, fue Megalópolis. Tras ello, cuenta Plutarco en la *Vida de Cleómenes*, el espartano trata de enemistar al macedonio con la Liga Aquea, pues, al hallarse Antígono en Argos, adonde había llegado con la intención de continuar hacia el sur hasta entrar en Lacedemonia y atacar Esparta, Cleómenes arrasa los cultivos de la llanura que se extiende entre la ciudad y el santuario de Hera argiva, sabedor de que el escaso ejército que Antígono reunía en esos momentos impediría su contraataque y provocaría el descontento de sus aliados aqueos, que verían cómo Antígono no nada hacía para evitar la destrucción de la Argólida. Lo que sí se podía permitir el rey macedonio era ocupar con sus soldados las colinas que rodeaban la llanura¹¹², cosa que hizo, aunque sin impresionar por ello a Cleómenes, que, tras una exitosa campaña contra la Liga Aquea, planea regresar a Esparta no sin antes burlarse ostentosamente de Antígono y su ocupación de los montes argivos. Como se lee en la *Vida de Cleómenes* 26, 2, pidió al macedonio las llaves del templo de Hera, pues no deseaba abandonar la región sin ofrecer antes un sacrificio a la diosa:

ἀμελεῖν καὶ καταφρονεῖν προσποιούμενος ἔπεμψε κήρυκας, τὰς κλεῖς ἀξιῶν τοῦ Ἡραίου λαβεῖν, ὅπως ἀπαλλάττοιο τῇ θεῷ θύσας. οὕτω δὲ παίξας καὶ κατειρωνεύσάμενος καὶ τῇ θεῷ θύσας ὑπὸ τὸν νεῶν κεκλεισμένον, ἀπήγαγεν εἰς Φλιοῦντα τὸν στρατόν.

Jactándose de que no le preocupaba y de que le despreciaba, envió heraldos porque consideraba justo coger las llaves del Hereo para irse tras haber hecho sacrificio a la diosa. Habiéndose divertido y burlado así, y habiendo hecho

¹¹¹ Vid. pp. 194-195.

¹¹² Plutarco, *Vida de Cleómenes* 26, 2: τοῦ δὲ Ἀντιγόνου πρῶτον μὲν εὐθὺς εἰς Ἄργος ἀναχωρήσαντος, ἔπειτα τὰ ὄρη καὶ τὰς ὑπερβολὰς πάσας φυλακαῖς καταλαβόντος. (*Tras retirarse al punto Antígono a Argos en primer lugar y tras ocupar después con guardias todos los montes y alturas*)

sacrificio a la diosa ante el templo, que estaba cerrado, condujo su ejército a Fliunte.

Tal como sucedía ya en los primeros siglos de funcionamiento del santuario, no sólo los habitantes de la zona acudían al Hereo a depositar sus ofrendas o a realizar sacrificios para la diosa, sino que cualquier persona que se hallara de paso por el lugar podía venerar con esos gestos a la Hera argiva. Cleómenes, a finales del s. III a. C., retoma esta costumbre y aprovecha su estancia en la región de Argos para honrar a la divinidad con un sacrificio, si bien sus intenciones, como dice Plutarco, no son puramente religiosas, sino que el gesto ritual le sirvió más bien para demorar su regreso a Lacedemonia y mostrar a su enemigo Antígono la impunidad con que podía moverse por la región argiva gracias a su victorioso ejército y a la escasez de recursos de aquél. No mucho después, no obstante, ambos se enfrentaron en Selasia, ciudad próxima a Esparta, con un resultado muy diferente: la derrota de Cleómenes, su huida a Egipto y la ocupación macedonia, por primera vez en su historia, de Esparta.

El sacrificio que llevó a cabo Cleómenes en honor de Hera se realizó, según lo habitual, a la entrada del templo, que se encontraba cerrado, como señala el texto plutarqueo. La inseguridad motivada por los conflictos bélicos en la zona es la que seguramente llevó a las sacerdotisas del templo a cerrarlo, así como el temor al saqueo de sus enormes riquezas, que, sin embargo, cayeron en manos de piratas ya en época de Pompeyo, al igual que las del Hereo de Samos y de Crotona¹¹³. La construcción que vio Cleómenes en el s. III a. C. no era el primer templo de piedra y madera levantado en el s. VI a. C., sino una reconstrucción posterior del s. V a. C., llevada a cabo cuando el santuario dejó de ser el punto de encuentro de las comunidades vecinas que se ha descrito antes y se convirtió en un símbolo del poder de Argos, que asumió su control tras sobreponerse a sus principales rivales, Micenas y Tirinte. A raíz de esta victoria, la estatua sedente de Hera hecha de madera que era venerada en Tirinte fue trasladada al Hereo argivo. Allí, esta imagen, un antiguo βπέτας construido en madera de peral, fue instalado en lo alto de una columna junto a la escultura de la diosa realizada por

¹¹³ *Vid.* pp. 53-54.

Policleto y otra de Hebe, obra de Naucides, según la descripción de Pausanias¹¹⁴. Pero no eran las únicas esculturas destacadas en el santuario: en el camino de acceso al templo se alzaban estatuas de sacerdotisas de Hera¹¹⁵. Este sacerdocio era anual y tenía un carácter epónimo, de modo que la cronología local estaba basada en el catálogo de mujeres que habían desempeñado esta función. Dicho catálogo se remontaba en el tiempo a épocas anteriores a las de cualquier otro listado similar, pues existía ya en el s. VI a. C. en el Hereo argivo y fue utilizado por el historiador Helánico de Mitilene en su *Crónica* para organizar cronológicamente los sucesos acaecidos en Argos, mientras que para los de Atenas, por ejemplo, empleó el listado de arcontes¹¹⁶.

La escultura más importante, finalmente, era la estatua cultual realizada por Policleto en la segunda mitad del s. V a. C. e instalada en el nuevo templo. La imagen no se ha conservado, pero Pausanias la describe en su obra y aparece también representada en monedas de Antonino Pío, a partir de las cuales se sabe que no llevaba velo y que sus brazos estaban al descubierto¹¹⁷. Se trataba de una estatua sedente crisoelefantina con una granada en una mano y un cetro en la otra sobre el que se apoyaba un cuco. Sobre su cabeza portaba una corona en la que estaban representadas las Gracias y las Horas¹¹⁸. La escultura reflejaba a la perfección las diversas ideas contenidas en el culto de Hera argiva. Todos sus atributos aludían a las funciones de la diosa que, en Argos, no se limitaban a la esfera del matrimonio. Plutarco pone al mismo

¹¹⁴ Pausanias 2, 17, 5: λέγεται δὲ παρεστηκέναι τῇ Ἥρᾳ τέχνη Ναυκύδου ἀγάλμα Ἥβης, ἐλέφαντος καὶ τοῦτο καὶ χρυσοῦ· παρὰ δὲ αὐτὴν ἐστὶν ἐπὶ κίονος ἀγάλμα Ἥρας ἀρχαῖον. τὸ δὲ ἀρχαιότατον πεποῖηται μὲν ἐξ ἀχράδος, ἀνετέθη δὲ ἐς Τίρυνθα ὑπὸ Πειράσου τοῦ Ἄργου, Τίρυνθα δὲ ἀνελόντες Ἀργεῖοι κομίζουσιν ἐς τὸ Ἥραϊον. (*Se dice que junto a Hera se halla una estatua de Hebe, obra de Naucides, ésta de marfil y oro. Y junto a ella hay sobre una columna una estatua antigua de Hera. Ésta, muy antigua, está hecha de madera de peral salvaje y fue consagrada en Tirinto por Piraso de Argos, pero los argivos, después de destruir Tirinto, la llevan al Hereo*)

¹¹⁵ Pausanias 2, 17, 3: ἀνδριάντες τε ἐστήκασιν πρὸ τῆς ἐσόδου καὶ γυναικῶν, αἱ γεγόνασιν ἱέρειαι τῆς Ἥρας. (*Se yerguen ante la entrada también estatuas de mujeres que han sido sacerdotisas de Hera*)

¹¹⁶ Guerra Gómez (1987: 35).

¹¹⁷ Farnell (1977: 214-215).

¹¹⁸ Pausanias 2, 17, 4: τὸ δὲ ἀγάλμα τῆς Ἥρας ἐπὶ θρόνου κάθηται μεγέθει μέγα, χρυσοῦ μὲν καὶ ἐλέφαντος, Πολυκλείτου δὲ ἔργον· ἔπεστι δὲ οἱ στέφανος Χάριτας ἔχων καὶ Ὁρας ἐπειρασμένας, καὶ τῶν χειρῶν τῇ μὲν καρπὸν φέρει ροιᾶς, τῇ δὲ σκῆπτρον. τὰ μὲν οὖν ἐς τὴν ροιᾶν -ἀπορρητότερος γὰρ ἐστὶν ὁ λόγος- ἀφείσθω μοι. κόκκυγα δὲ ἐπὶ τῷ σκῆπτρῳ καθῆσθαι φασὶ λέγοντες τὸν Δία, ὅτε ἦρα παρθένου τῆς Ἥρας, ἐς τοῦτον τὸν ὄρνιθα ἀλλαγῆναι, τὴν δὲ ἄτε παίγνιον θηρᾶσαι. (*La estatua de Hera, de gran tamaño, hecha de oro y marfil, una obra de Policleto, está sentada en un trono. Sobre ella hay una corona que tiene labradas a las Gracias y a las Horas, y lleva en una de sus manos el fruto del granado, y en la otra, un cetro. Así pues, en lo relativo a la granada -pues el relato no se puede contar- no se me permite hablar. Afirman que un cuco está sentado sobre el cetro porque dicen que Zeus, cuando se enamoró de la doncella Hera, se transformó en este pájaro y que ella, como un juego, le daba caza*)

nivel esta imagen y la célebre estatua de Zeus Olímpico realizada por Fidias para su santuario en Olimpia, aunque el queronense utiliza el nombre de Pisa, ciudad cercana, para referirse al lugar. Lo hace al comienzo de la *Vida de Pericles*, en 2, 1, cuando reflexiona sobre el deseo de imitación que surge en el hombre al observar obras virtuosas; en cambio, si bien las obras de arte pueden producir placer en quienes las observan, no necesariamente sus creadores han de ser estimados o su labor, que Plutarco considera servil, ha de ser imitada¹¹⁹. Por ello, aunque los jóvenes admiren las estatuas cultuales de Zeus y Hera en Olimpia y Argos por su belleza y magnificencia, no deben aspirar a imitar a sus autores, Fidias y Policleto, sino que han de dedicar sus esfuerzos a emular los hechos de hombres destacados por su virtud:

καὶ οὐδεὶς εὐφυῆς νέος ἢ τὸν ἐν Πίσῃ θεασάμενος Δία γενέσθαι Φειδίας ἐπεθύμησεν ἢ τὴν Ἥραν τὴν ἐν Ἄργει Πολύκλειτος.

Tampoco ningún joven de talento deseó llegar a ser Fidias después de contemplar el Zeus que está en Pisa o Policleto después de contemplar la Hera que está en Argos.

La presencia en la corona de las figuras de las Gracias y las Horas resulta significativa. Las Gracias o Cárites eran potencias de la naturaleza que producen las flores y los frutos y personificaban la belleza de la vida; las Horas tenían funciones semejantes: asociadas también con la fertilidad y la abundancia, dominaban el ciclo de las estaciones. Tanto unas como otras estaban representadas en el trono del Zeus Olímpico de Fidias y, tal vez, Hera, como su esposa, las tomara de ahí, aunque es más probable que las reclamara para su propia iconografía por su carácter en el culto argivo, en el que era adorada como el poder benefactor que da los frutos de la tierra. La granada que sostiene en una de sus manos, que habitualmente simbolizaba la abundancia, lo ubérrimo, tiene aquí una clara relación con esta función de la diosa, pues parece representar los frutos del matrimonio, que, gracias al poder benéfico de la diosa, se esperaba que fueran abundantes como los granos de la fruta. Junto a esta faceta como propulsora de la fertilidad, Hera es presentada como esposa de Zeus, reina de los dioses, sentada de manera solemne sobre un trono. Su esposo está también presente en la figura

¹¹⁹ Plutarco, *Vida de Pericles*, 2, 1: οὐ γὰρ ἀναγκαῖον, εἰ τέρπει τὸ ἔργον ὡς χάριεν, ἄξιον σπουδῆς εἶναι τὸν εἰργασμένον. (Pues no es necesario, si deleita la obra como algo grato, que sea digno de estima el que la ha realizado)

del cuco que se posa sobre el cetro que ella sostiene. El escultor recoge de esta manera el relato mítico que narraba la metamorfosis de Zeus en ese pájaro cuando trataba de seducir a la diosa. Así, la imagen alude tanto a la etapa previa al matrimonio de Hera, su etapa como παῖς o doncella, como a su estado de casada, ofreciendo a quienes la veneraban la fertilidad en sus uniones matrimoniales y mostrando al mismo tiempo a su propia hija, Hebe, fruto de su unión con Zeus. La escultura de ésta se añadió poco después de que se instalara la de Policleto y, si bien en el santuario argivo no tenía la importancia cultural de que disfrutaba Hera, en la cercana ciudad de Fliunte Hebe ofrecía en su santuario asilo a los suplicantes y presidía la liberación de prisioneros¹²⁰, funciones que ya realizaba Hera Lacinia en el santuario de Crotona y también la Hera de Argos. En estos rituales de emancipación de esclavos y prisioneros se empleaba el agua del río Eleuterio, mencionado por Pausanias. Se usaba igualmente para ciertos ritos de purificación que permanecen secretos, pues cuando Pausanias los menciona mantiene un piadoso silencio¹²¹, aunque puede suponerse que tengan relación con los baños que en diferentes puntos de Grecia devolvían la virginidad a la diosa antes de renovar el ἱερὸς γάμος con Zeus, como el que tenía lugar en Nauplia¹²². La otra corriente que fluía en las cercanías del santuario, el Asterión, daba nombre a una planta con la que se elaboraban coronas que servían asimismo de ofrenda a la diosa¹²³. Todos los elementos que rodeaban el santuario, las corrientes de agua y la vegetación que crecía cerca de él, quedaban así integrados en los ritos celebrados en honor de Hera. Su principal festival, no obstante, incluía el sacrificio de cien bueyes. Se trataba de los Ἑκατομβαῖα o Ἡραῖα y en él se reflejaban los dos principales aspectos por los que la diosa se preocupaba en Argos y que garantizaban la prosperidad de ésta: los rebaños de ganado en que se basaba la riqueza de la región y su fuerza militar.

¹²⁰ Pausanias 2, 13, 4: παρὰ δὲ Φλιασίοις τῇ θεῷ [Ἥβῃ] ταύτη καὶ ἄλλαι τίμαι καὶ μέγιστον τὸ ἐς τοῦς ἱκέτας ἐστὶ· δεδώκασι γὰρ δὴ ἄδειαν ἐνταῦθα ἱκετεύουσι, λύθεντες δὲ οἱ δεσμῶται τὰς πέδας πρὸς τὰ ἐν τῷ ἄλσει δένδρα ἀνατιθέασιν. (*Entre los fliasios esa diosa [Hebe] tiene como la honra más importante, entre otras, la relativa a los suplicantes, pues allí, a los que acuden como suplicantes conceden garantías y los cautivos, tras ser liberados, consagran sus grilletes junto a los árboles del bosque sagrado*)

¹²¹ Pausanias 2, 17, 1: ῥεῖ δὲ κατὰ τὴν ὁδὸν ὕδωρ Ἐλευθέριον καλούμενον· χρῶνται δὲ αὐτῷ πρὸς καθάρσια αἱ περὶ τὸ ἱερὸν καὶ τῶν θυσίων ἐς τὰς ἀπορρήτους. (*Fluye a lo largo del camino un arroyo llamado Eleuterio. Las que se dedican a lo sagrado se sirven de él para las purificaciones y para acciones de los sacrificios que no pueden decirse*)

¹²² Vid. p. 60.

¹²³ Pausanias 2, 17, 2: φύεται δὲ αὐτοῦ πόα πρὸς ταῖς [τοῦ Ἀστερίου] ὄχθαις· ἀστερίωνα ὀνομάζουσι καὶ τὴν πόαν· ταύτην τῇ Ἥρᾳ καὶ αὐτὴν φέρουσι καὶ ἀπὸ τῶν φύλλων αὐτῆς στεφάνους πλέκουσιν. (*Crece allí una hierba, junto a las riberas [del Asterión]. Llaman asterión también a la hierba. Ésa misma llevan a Hera y trenzan coronas con sus hojas*)

Hera era considerada la diosa tutelar de Argos. Ya los poetas épicos asociaban el epíteto Ἀργεΐη a su nombre¹²⁴ y el primer rey humano de Argos, Foroneo, hijo del río Ínaco, iniciador de la estirpe argiva, impuso en su reino, según el mito, la costumbre de hacer sacrificios a la diosa¹²⁵. Como protectora de los ganados está presente en diversos relatos míticos situados en la zona. En la *Iliada* se le asocia constantemente el adjetivo βοῶπις, que literalmente quiere decir “de ojos de vaca”, “de mirada de vaca”¹²⁶. Otro personaje legendario, Ío, descendiente también de Ínaco, es en algunas versiones sacerdotisa de Hera y, tras su unión sexual con Zeus, es transformada en vaca. En el terreno de lo ritual, la procesión que anualmente, con motivo de la celebración de los Ἡραῖα, salía de Argos hacia el santuario y que, sobre todo desde el s. V a. C., servía para destacar los lazos que unían a esta ciudad con el Hereo por encima de las ciudades vecinas, escoltaba a la sacerdotisa de la diosa, que recorría el camino montada en un carro tirado por bueyes. Las conexiones con su faceta protectora del ganado son claras, pero en esta procesión se unía el elemento matrimonial, quizá no presente en su origen, como ocurría en Samos. Farnell¹²⁷ opina que la sacerdotisa podía actuar en esta πομπή como νομφεύτρια o asistente de la novia, que no es otra que la misma diosa, cuya imagen era también transportada en el carro para ser depositada en un lecho, que Pausanias vio a la entrada del templo¹²⁸ y que sugería la renovación de su matrimonio en el marco de su fiesta anual. El esquema de ésta sería, por tanto, el siguiente: en primer lugar, una procesión solemne desde Argos hasta el santuario, con sus adoradores desfilando al lado del carro donde viajaba la sacerdotisa y, probablemente, la imagen de la diosa; la celebración, a continuación, de una hecatombe a la entrada del templo, donde era colocada la imagen sobre el lecho o κλίνη que menciona Pausanias; y en tercer lugar, mientras se preparaba el banquete que compartirían los participantes, se llevaba a cabo un certamen que normalmente se denomina “del escudo” y que tenía relación con otro aspecto de la Hera argiva: su relación con el mundo militar, algo ajeno

¹²⁴ Homero, *Iliada* 4, 8; 5, 908: Ἥρη Ἀργεΐη; Hesíodo, *Teogonía* 11: Ἥρην Ἀργεΐην.

¹²⁵ Higino, *Fábulas* 143: itaque exordium regnandi tradidit Phoroneo. Ob id beneficium [quod] Iunoni sacra primus fecit. (Así que dio [Zeus] a Foroneo la orden de reinar; como pago por hacer él el primero sacrificios a Juno.)

¹²⁶ Homero, *Iliada* 1, 551; 4, 50; 8, 471; 14, 159: βοῶπις πότνια Ἥρα.

¹²⁷ Farnell (1977: 187).

¹²⁸ Pausanias 2, 17, 3: ἐν δὲ τῷ προναῷ τῇ μὲν Χάριτες ἀγάλματα ἐστὶν ἀρχαῖα, ἐν δεξιᾷ δὲ κλίνη τῆς Ἥρας. (En el vestíbulo hay, a un lado, estatuas antiguas de las Gracias, y a la derecha hay un lecho de Hera)

a su culto en el resto de Grecia, a excepción de Samos, pues en ambos lugares la procesión hacia el Hereo contaba con participantes que marchaban armados junto a la sacerdotisa¹²⁹. Entre las diversas pruebas atléticas que tendrían lugar, destacaba el certamen del escudo que consistía probablemente en una prueba de habilidad en la que los contendientes debían arrojar una lanza en plena carrera a un escudo que se hallaba colgado. El que lograra golpearlo y hacerlo caer era el ganador y obtenía un escudo como trofeo. Píndaro menciona en sus *Epinicios* el “certamen bronceo” que tiene lugar durante la hecatombe en honor de Hera¹³⁰ o habla simplemente del “bronce” para referirse al escudo de ese material con que se premia al vencedor del certamen¹³¹. En las *Vidas paralelas* aparecen alusiones a algunos elementos de ritual descrito. En la *Vida de Solón*, Plutarco incluye la conocida entrevista que mantuvo el ateniense con Creso, rey de Lidia, y para la que Heródoto sirvió de fuente. Después de que Creso muestre a Solón todas sus riquezas, le pregunta si conoce a alguien más feliz que él. Solón nombra en primer lugar a un tal Telo, que vivió austeramente pero sin necesidad y que murió defendiendo Atenas de los enemigos. En segundo lugar, y ante la curiosidad que su respuesta había despertado en Creso, afirma Solón que los siguientes en obtener la mayor felicidad fueron los hermanos Cleobis y Bitón, naturales de Argos. La explicación de tal afirmación se lee en la *Vida de Solón*, 27, 5:

πάλιν δὲ τοῦ Σόλωνος εἰπόντος εἰδέναι Κλέοβιν καὶ Βίωνα, φιλαδέλφους καὶ φιλομήτορας διαφερόντως ἄνδρας, οἱ τὴν μητέρα τῶν βοῶν βραδυνόντων ὑποδύντες αὐτοὶ τῷ ζυγῷ τῆς ἀμάξης ἐκόμισαν πρὸς τὸ τῆς Ἥρας ἱερὸν εὐδαιμονιζομένην ὑπὸ τῶν πολιτῶν καὶ χαίρουσαν, εἶτα θύσαντες καὶ πίνοντες οὐκ ἔτι μεθ’ ἡμέραν ἀνέστησαν, ἀλλὰ τεθνηκότες ἀναλγῆ καὶ ἄλυπον ἐπὶ δόξῃ τοσαύτῃ θάνατον ὤφθησαν.

¹²⁹ Polieno, *Estrategias* 1, 23: μελλόντων Σαμίων θυσίαν ποιεῖν ἐν τῷ ἱερῷ τῆς Ἥρας πάνδημον ἐν ἧ μεθ’ ὀπλων ἐπόμπευον. (*Cuando los samios van a hacer en el santuario de Hera un sacrificio público, en el que desfilaban con sus armas*)

¹³⁰ Píndaro, *Nemeas* 10, 22-24: ἀγών τοι χάλκεος | δᾶμον ὀτρύνει ποτὶ βουθυσίαν Ἥ- | ρας ἀέθλων τε κρίσιν. (*El certamen bronceo anima al pueblo ante el sacrificio de bueyes de Hera y la resolución de los combates*)

¹³¹ Píndaro, *Olímpicas* 7, 80-83: τῶν ἄνθεσι Διαγόρας | ἐστεφανώσατο δῖς, κλεινᾶ τ’ ἐν Ἴσθμῳ τετράκις εὐτυχέων, | Νεμέα τ’ ἄλλαν ἐπ’ ἄλλα, καὶ κρανααῖς ἐν Ἀθάναις. | ὃ τ’ ἐν Ἄργει χαλκὸς ἔγνω νιν. (*Diágoras dos veces con sus flores fue coronado, siendo cuatro veces afortunado en el Istmo famoso y en Nemea una vez sobre otra, y en la escarpada Atenas. Y en Argos lo conoció el bronce*)

De nuevo, diciendo Solón que conocía a Cleobis y Bitón, hombres que amaban especialmente a su hermano y a su madre, quienes, al retrasarse los bueyes, colocándose ellos mismos bajo el yugo del carro, llevaron hasta el santuario de Hera a su madre, felicitada por los ciudadanos y complacida; luego, tras haber sacrificado y bebido, ya no se levantaron al día siguiente, sino que habiendo tenido una muerte sin dolor ni sufrimiento, con tan gran gloria fueron contemplados.

La versión de Plutarco es más resumida que la de Heródoto y por ello no incluye algunos detalles que menciona el historiador. Éste alude al excelente estado físico de los hermanos, que gracias a ello habían resultado vencedores en diversos certámenes¹³². De otro modo no hubieran sido capaces de completar la hazaña que narran los textos: sustituir a los bueyes que debían transportar a su madre, sacerdotisa de Hera, hasta el Hereo para la celebración del festival de los Ἑκατομβαῖα. Heródoto indica que el camino hasta el lugar sagrado se extendía a lo largo de 45 estadios, unos 8 kilómetros¹³³, una considerable distancia que resulta aún más difícil de recorrer si se tiene en cuenta que el Hereo se hallaba en una colina, a más altura que la ciudad de la que partía la procesión. Por último, el historiador incluye los elogios que los jóvenes recibieron de los argivos por su esfuerzo sobrehumano¹³⁴ y señala que la temprana muerte de Cleobis y Bitón respondió a una petición realizada por su madre, según la pesimista creencia arcaica, tan arraigada en la mentalidad popular griega, de que es mejor para el hombre morir tan pronto como sea posible¹³⁵. Plutarco, en su versión de la leyenda, cuenta lo esencial: la hazaña de los jóvenes y su muerte sin dolor después de

¹³² Heródoto 1, 31, 2: ῥώμη σώματος τοιήδε· ἀεθλοφόροι τε ἀμφοτέρω ὁμοίως ἦσαν. (*La fuerza de su cuerpo era de tal clase que ambos por igual eran vencedores de certámenes*)

¹³³ Heródoto 1, 31, 2: σταδίου δὲ πέντε καὶ τεσσαράκοντα διακομίσαντες ἀπίκοντο ἐς τὸ ἱρόν. (*Tras transportarla durante 45 estadios, llegaron al santuario*)

¹³⁴ Heródoto 1, 31, 3: Ἀργεῖοι μὲν γὰρ περιστάντες ἐμακάριζον τῶν νεηνιέων τὴν ῥώμην· αἱ δὲ Ἀργεῖαι τὴν μητέρα αὐτῶν. (*Por un lado, los argivos, tras colocarse a su alrededor, celebraban la fuerza de los jóvenes; las argivas, por otro, a la madre de éstos*)

¹³⁵ Heródoto 1, 31, 3: τελευτῆ τοῦ βίου ἀρίστη ἐπεγένετο, διέδεξέ τε ἐν τούτοισι ὁ θεὸς ὡς ἄμεινων εἶη ἀνθρώπῳ τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζῶειν. (*El final de su vida fue el mejor y la divinidad hizo ver en ellos que es mejor para el hombre haber muerto que vivir*); 1, 31, 4-5: [4] ἡ δὲ μήτηρ περιχαρῆς ἐοῦσα τῷ τε ἔργῳ καὶ τῇ φήμῃ, στυῖσα ἀντίον τοῦ ἀγάλματος εὐχετο Κλεόβι τε καὶ Βίτωνι τοῖσι ἐωυτῆς τέκνοισι, οἳ μιν ἐτίμησαν μεγάλως, τὴν θεὸν δοῦναι τὸ ἀνθρώπῳ τυχεῖν ἄριστον ἐστί. (5) μετὰ ταύτην δὲ τὴν εὐχὴν ὡς ἔθυσάν τε καὶ εὐωχῆθησαν, κατακοιμηθέντες ἐν αὐτῷ τῷ ἱρῷ οἱ νεηνῖαι οὐκέτι ἀνέστησαν. ([4] *Y la madre, que estaba muy alegre por la hazaña y el renombre, tras colocarse frente a la estatua, pedía para Cleobis y Bitón, para sus propios hijos, que la honraron enormemente, que la diosa les concediera lo que es mejor para el hombre alcanzar. [5] Después de esa petición, como hicieron sacrificios y banquetearon espléndidamente, los jóvenes, que se acostaron en el mismo santuario, ya no se levantaron*)

haber cumplido con los sacrificios propios del festival. El carro tirado por bueyes sobre el que la sacerdotisa acude a la celebración en el santuario de Hera era un elemento fundamental de la fiesta y como tal aparece en la leyenda de Cleobis y Bitón.

La *Vida de Demetrio* muestra, por otro lado, el relato histórico de la presencia en los Ἡραῖα de su protagonista en uno de los últimos años del s. IV a. C., un período convulso de la historia de Grecia, marcado por los enfrentamientos entre los generales de Alejandro Magno por hacerse con la dirección del imperio creado por aquél. Las alianzas y tratados entre las personalidades del momento se sucedieron y transformaron cada pocos años hasta quedar configuradas las tres dinastías que acabaron por repartirse el imperio: los Lágidas o Ptolomeos en Egipto, los Seleúcidas en Asia y los Antigónidas en Macedonia. El fundador de esta última dinastía, Antígono Μονόφθαλμος, era el padre de Demetrio. Juntos, padre e hijo hicieron frente a las coaliciones de fuerzas que se oponían a sus deseos de obtener el control de todo el territorio conquistado por Alejandro. Entre sus enemigos se encontraban Ptolomeo y Seleuco, que dominaban Egipto y Asia respectivamente, y Casandro, que controlaba Macedonia. En mitad de estos enfrentamientos, Demetrio logró ocupar el Pireo en el 307 a. C. y expulsar de Atenas al representante de Casandro en ella. A continuación, avanzó hacia el Peloponeso y ocupó ciudades como Sición, Corinto y Argos, en las que sustituyó el control de Casandro por regímenes democráticos autónomos, con lo que se aseguraba la fidelidad de las *póleis* griegas. Durante su estancia en la zona, tomó parte en el festival argivo de Hera, donde no sólo presidió las competiciones, sino que también escogió ese marco festivo para contraer matrimonio, como se indica en la *Vida de Demetrio* 25, 2:

ἐν Ἄργει μὲν οὖν τῆς τῶν Ἡραίων ἑορτῆς καθηκούσης ἀγωνοθετῶν καὶ συμπανηγυρίζων τοῖς Ἑλλησιν, ἔγημε τὴν Αἰακίδου θυγατέρα τοῦ Μολοττῶν βασιλέως, ἀδελφὴν δὲ Πύρρου, Δηιδάμειαν.

Así pues, en Argos, al llegar la fiesta de las Hereas, presidiendo los juegos y reuniéndose con los griegos, se casó con la hija de Eácides, rey de los molosos, y hermana de Pirro, Deidamía.

Las competiciones que se celebraban en el santuario de Hera tras la hecatombe, entre las que destacaba, como se ha visto, el certamen del escudo, contaron en esta ocasión con un importante ἀγωνοθέτης, Demetrio, que junto con su padre Antígono

acababa de recibir el título de rey en el 306 a. C., tras vencer en Salamina de Chipre a la flota egipcia de Ptolomeo, y que un año antes, al expulsar de Atenas a la guarnición de Casandro, había sido saludado como θεὸς σωτήρ¹³⁶, honor nuevamente compartido con su padre. Además de su estrecha relación con el mundo militar y la prosperidad derivada de los abundantes rebaños de reses de la zona, Hera mantenía en Argos su función como protectora del matrimonio, vigilante de los lazos que unen a los esposos, un papel que seguramente se reforzó a partir del período arcaico con la difusión por toda Grecia de la imagen de la jerarquía familiar olímpica, con Zeus a la cabeza. La ocasión era la más adecuada para contraer matrimonio, en mitad de un festival de Hera, aunque esta unión tenía una finalidad eminentemente política: Pirro, que apenas unos meses antes había expulsado a Neoptólemo II, sobrino de Alejandro Magno, del Epiro, tras regresar de su exilio junto al rey ilirio Glaucias, necesitaba apoyos en Grecia para mantener su estatus recién adquirido de rey de los molosos. Para ello, se acercó a Demetrio y selló su alianza por medio del matrimonio de su hermana Deidamía con aquél.

Los ritos de purificación que las mujeres llevaban a cabo con el agua del río Eleuterio, si en el período más antiguo de la historia del santuario tuvieron otro significado, se entendieron con el paso del tiempo como un proceso previo a la renovación del ἱερὸς γάμος de Zeus y Hera. Al igual que en otros lugares de Grecia donde se festejaba este matrimonio divino, como Atenas, Samos o Eubea, es muy probable que en Argos la boda de los dioses encontrara su paralelo en el plano humano y que las parejas de la zona celebraran su matrimonio “al mismo tiempo” que la diosa. Era eso precisamente lo que decidió hacer Demetrio, quizá no tan interesado en los favores de la diosa relativos a la fertilidad de su unión como en sellar rápidamente su alianza con Pirro y ofrecer un atractivo espectáculo a los participantes del festival, habitantes de *póleis* de la Argólide con las que contaba como posibles aliados contra sus enemigos políticos.

El que los ritos destinados originariamente a una divinidad femenina en el santuario argivo tuvieran un significado diferente al que presentaban en el s. IV a. C., con Hera como destinataria, es una cuestión que ha sido muy debatida por los estudiosos modernos y que tiene que ver con el asunto de la continuidad de culto en determinados puntos de Grecia. En el período micénico ya se daba en la zona, así como

¹³⁶ *Vid.* p. 116.

en su santuario en Samos, un culto de una πότνια, una divinidad femenina que parece aunar poderes relativos a la guerra, la familia y la vegetación. O'Brien¹³⁷ identifica a la Hera argiva de la época arcaica en adelante con la Hera micénica, esa πότνια que en otros lugares evolucionó de diferente manera y acabó asociada con otras divinidades como Atenea o Afrodita. Pero en general, señala Polignac¹³⁸, aunque algunos cultos de Hera, y también de Ártemis o Atenea, puedan creerse perpetuaciones, en los mismos sitios exactamente, de cultos micénicos que sobrevivieron durante la Edad Oscura con los mismos ritos, atributos y significados, se considera que existe un hiato en la ocupación de la mayoría de los lugares de culto entre el período micénico y el fin del período geométrico. Puede que los vestigios más antiguos sobre los que se alzaron los santuarios en la Edad Oscura o en la época arcaica ni siquiera tuvieran un fin religioso, pero aunque así fuera, en los siglos IX y VIII a. C. parece que los griegos más bien reiniciaron un culto en esos lugares en vez de continuar uno anterior, y lo hicieron en esos puntos concretos por el deseo de conectar con un pasado que consideraban prestigioso, el significado de cuyos ritos, no obstante, habían olvidado. El culto, por tanto, de una diosa femenina de la fecundidad y de la guerra parece haber existido en la Argólida desde tiempos inmemoriales y, fuera o no Hera desde un principio, se mantuvo con gran arraigo a lo largo de los siglos.

2.6.Hera en Beocia

Algo similar ocurrió en otra región de Grecia, Beocia, donde el festival de las Dédalas celebra la reconciliación de Zeus y Hera y la renovación de su unión, aunque en origen pudo tratarse de un ritual en honor de una diosa prehelénica de los árboles o de la montaña que desaparecía y retornaba cada año, siguiendo el ciclo de las estaciones; sobre este rito y esta diosa se asentó el culto de Hera, con sus implicaciones matrimoniales¹³⁹.

En Platea, ciudad beocia, Hera poseía un templo urbano que albergaba dos estatuas de la diosa. Una de ellas, de tamaño colosal y realizada en mármol pentélico, era obra de Praxíteles y representaba a Hera Τελεία en pie; la otra muestra sentada a

¹³⁷ O'Brien (1993: 113ss).

¹³⁸ De Polignac (1995: 27-28).

¹³⁹ Larson (2007: 39).

Hera Νυμφευομένη y su autor fue Calímaco, según describe Pausanias¹⁴⁰. Los epítetos con que se veneraba a la diosa aluden a su relación con la esfera del matrimonio e indican dos períodos diferentes de su vida y de la vida de cualquier mujer griega: como Νυμφευομένη es la novia que se dispone a contraer matrimonio o acaba de hacerlo, y como Τελεία es la mujer casada. Hera representaba en sus fiestas ambos papeles, cuando renovaba su unión con Zeus como novia y su imagen era lavada, purificada y, en ocasiones, sacada de su templo para encontrarse en un espacio natural con su esposo (así sucedía en Samos y, en un ritual diferente, en Platea); y cuando se mostraba como la reina del Olimpo, sentada en su trono, tal como estaba representada en el santuario argivo.

El templo de Platea tenía ya importancia en la época de la batalla que, en ese lugar, enfrentó a los griegos y los persas. Arístides, que se hallaba al frente del contingente ateniense junto con Mirónides en 479 a. C., recibió de Delfos antes del combate la indicación de las divinidades a las que debía dirigir sus plegarias para obtener la victoria, según cuenta Plutarco en la *Vida de Arístides* 11, 3:

Αριστείδου δὲ πέμπσαντος εἰς Δελφοὺς ἀνεῖλεν ὁ θεὸς Ἀθηναίους καθυπερτέρους ἔσεσθαι τῶν ἐναντίων εὐχομένους τῷ Διὶ καὶ τῇ Ἥρᾳ τῇ Κιθαιρωνίᾳ καὶ Πανὶ καὶ νύμφαις Σφραγίτισι.

Tras mandar Arístides mensajeros a Delfos, contestó el dios que los atenienses iban a ser superiores a los enemigos si suplicaban a Zeus y a Hera Citeronia y a Pan y a las Ninfas Esfragítides.

Las divinidades mencionadas en primer lugar por el oráculo son Zeus, sin especificar ningún título cultual, y Hera Citeronia. Este epíteto de Hera se ha formado a partir del nombre del monte Citerón, muy próximo a Platea. Hacia lo alto de este monte marchaba la procesión de las Grandes Dédalas en las que las distintas comunidades beocias, con Platea a la cabeza, honraban con un gigantesco holocausto a la diosa. El

¹⁴⁰ Pausanias 9, 2, 7: Πλαταιεῦσι δὲ ναὸς ἐστὶν Ἥρας, θεᾶς ἄξιος μεγέθει τε καὶ ἐς τῶν ἀγαλμάτων τὸν κόσμον. (...) τὴν δὲ Ἥραν Τελείαν καλοῦσι, πεποίηται δὲ ὀρθὸν μεγέθει ἄγαλμα μέγα· λίθου δὲ ἀμφοτέρα τοῦ Πεντελησίου, Πραξιτέλους δὲ ἐστὶν ἔργα. ἐνταῦθα καὶ ἄλλο Ἥρας ἄγαλμα καθήμενον Καλλίμαχος ἐποίησε· Νυμφευομένη δὲ τὴν θεὸν (...) ὀνομάζουσιν. (*Los plateenses tienen un templo de Hera, digno de contemplación por su tamaño y con relación a la belleza de sus estatuas. (...) Llaman Telea a Hera y hay una estatua hecha en pie de gran tamaño. Ambas son de mármol pentélico, obras de Praxiteles. Allí hizo también Calímaco otra estatua sedente de Hera. Y llaman a la diosa "recién casada"*)

ritual, como ya se ha indicado, se celebraba desde antiguo y el sobrenombre Citeronia, unido a Hera, debía de ser conocido para los helenos que, procedentes de diversas partes de Grecia, se habían congregado en el territorio de Platea para hacer frente al ejército persa dirigido por Mardonio. Cuando éste dio la orden a sus hombres de lanzarse al ataque contra los espartanos, que estaban liderados por Pausanias, los sacrificios previos a la batalla que éstos habían realizado no tuvieron un resultado fausto, no daban la victoria a los lacedemonios. Ante la orden de no moverse de su posición hasta que se lograran vaticinios favorables, los espartanos soportaron el ataque enemigo, cayendo en sus puestos sin poder defenderse ante la mirada de Pausanias, que, desesperado por la situación, dirigió sus ruegos a “los dioses que dominan Platea” y, en concreto, a Hera Citeronia. Sólo tras esta súplica, cuenta Plutarco un poco más adelante, en la *Vida de Aristides* 18, 1-2, los adivinos obtuvieron los presagios adecuados en sus sacrificios y pudieron los espartanos responder al ataque persa:

[1] ὁ Πausανίας (...) τρέπεται πρὸς τὸ Ἡραῖον τῇ ὄψει δεδακρυμένος καὶ τὰς χεῖρας ἀνασχῶν εὖξατο Κιθαιρονία Ἥρα καὶ θεοῖς ἄλλοις, οἱ Πλαταῖδα γῆν ἔχουσιν. (...) [2] ταῦτα τοῦ Πausανίου θεοκλυτοῦντος ἅμα ταῖς εὐχαῖς ἐφάνη τὰ ἱερὰ καὶ νίκην ὁ μάντις ἔφραζε.

[1] *Pausanias se vuelve hacia el Hereo con los ojos llorosos y, tras levantar sus manos, rogó a Hera Citeronia y a los restantes dioses que poseen la tierra de Platea. (...) [2] Dirigiéndose en esos términos Pausanias a los dioses, al mismo tiempo que los ruegos se volvieron los sacrificios favorables y el adivino anunciaba la victoria.*

Hera Citeronia supuso, por tanto, una ayuda decisiva a los helenos en la batalla. La diosa, en su faceta local de Citeronia, era honrada con especial interés en Beocia. El ritual de las Dédalas, consagrado a ella, presentaba dos versiones. Por un lado, cada cuatro años se celebraban las Pequeñas Dédalas en Platea, con elementos que parecen heredados de ese período antiguo en que era adorada una diosa que quizá aún no recibía el nombre de Hera y que se asociaba con los árboles. En este ritual, los plateenses acudían a un bosque de encinas cercano a la ciudad y seleccionaban una de ellas para tallar con su tronco un ξόανον, una rudimentaria escultura de la diosa que recibía el

nombre de δαίδαλον¹⁴¹. Por otro, tras la celebración de 14 Pequeñas Dédalas, tenía lugar el ritual de las Grandes Dédalas, en las que ya no sólo los habitantes de Platea, sino de las restantes ciudades beocias estaban implicados. En este gran festival, que sólo se llevaba a cabo cada 60 años, se reunían a las orillas del río Asopo los δαίδαλα fabricados a lo largo de todo el ciclo y uno de ellos era vestido, probablemente con las ropas de una novia, y transportado en un carro, donde también viajaba una mujer beocia como νυμφεύτρια o madrina, a lo alto del monte Citerón. Allí se había dispuesto un altar de madera cubierto de φρυγάνα o maleza, sobre el que se depositaban todos los δαίδαλα y numerosas víctimas: cada comunidad ofrecía una vaca a Hera y un toro a Zeus; además, los particulares que lo desearan podían hacer ofrendas similares. Finalmente, el altar, las figuras de madera y todas las víctimas eran quemadas en un holocausto formando una enorme hoguera, que en palabras de Pausanias era “grandísima y visible desde muy lejos”¹⁴². Burkert¹⁴³ considera que una “fiesta del

¹⁴¹ Pausanias 9, 3, 4: δρυμός ἐστιν Ἀλαλκομενῶν οὐ πόρρω· μέγιστα τῶν ἐν Βοιωτίᾳ στελέχη δρυῶν ἐστιν ἐνταῦθα. ἐς τοῦτον οἱ Πλαταιεῖς ἀφικόμενοι τὸν δρυμὸν προτίθενται μοίρας κρεῶν ἐφθῶν. ὀρνιθες δὲ οἱ μὲν ἄλλοι σφίσιν ἤκιστα εἰσι δι’ ὄχλου, τῶν κοράκων δὲ -οὔτοι γάρ σφισιν ἐπιφοιτῶσιν- ἔχουσιν ἀκριβῆ τὴν φρουρὰν. τὸν δὲ αὐτῶν ἀρπάσαντα κρέας, ἐφ’ ὅτῳ τῶν δένδρων καθεδεῖται, φυλάσσουσιν. ἐφ’ οὗ δ’ ἂν καθεσθῆ, τεμόντες ποιοῦσιν ἀπὸ τούτου τὸ δαίδαλον· δαίδαλον γὰρ διὴ καὶ τὸ ζῶνον αὐτὸ ὀνομάζουσι. (*No lejos de Alalcomenas hay un bosque de encinas. Allí están los troncos de encina más grandes en Beocia. Los plateenses, tras llegar a este bosque, colocan trozos de carne hervida. No se preocupan en absoluto de los otros pájaros, pero de los cuervos –pues éstos van y vienen a ellos con frecuencia- mantienen una esmerada vigilancia. Observan en cuál de los árboles se posa el que de ellos ha cogido la carne. Tras cortar aquel en el que se haya apoyado, hacen a partir de él un dédalo, pues llaman dédalo también a esta figura de madera*)

¹⁴² Pausanias 9, 3, 5-8: [5] Δαιδάλων δὲ ἑορτὴν τῶν μεγάλων καὶ Βοιωτοῖ σφισι συνεορτάζουσι, δι’ ἐξηκοστοῦ δὲ ἄγουσιν ἔτους. (...) [7] τὸ δὲ ἄγαλμα κομίσαντες παρὰ τὸν Ἀσωπὸν καὶ ἀναθέντες ἐπὶ ἄμαξαν, γυναῖκα ἐφιστάσι νυμφεύτριαν· οἱ δὲ αὐθις κληροῦνται καθ’ ἣντινα τάξιν τὴν πομπὴν ἀνάξουσιν· τὸ δὲ ἐντεῦθεν τὰς ἀμάξας ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ πρὸς ἄκρον τὸν Κιθαιρῶνα ἐλαύνουσιν. εὐτρέπιστα δὲ σφισιν ἐπὶ τῇ κορυφῇ τοῦ ὄρους βωμός, ποιοῦσι δὲ τρόπῳ τοιῷδε τὸν βωμὸν· ξύλα τετράγωνα ἀρμόζοντες πρὸς ἀλλήλα συντιθέασιν κατὰ ταῦτα καὶ εἰ λίθων ἐποιοῦντο οἰκοδομίαν, ἐξάραντες δὲ ἐς ὕψος φρυγάνα ἐπιφέρουσιν. [8] αἱ μὲν δὴ πόλεις καὶ τὰ τέλη θήλειαν θύσαντες τῇ Ἥρᾳ βοῦν ἕκαστοι καὶ ταῦρον τῷ Διὶ τὰ ἱερεῖα οἴνου καὶ θυμιαμάτων πλήρη καὶ τὰ δαίδαλα ὁμοῦ καθαγίζουσιν ἐπὶ τοῦ βωμοῦ, ἰδιῶται δὲ ὅποσα <δὴ> θύουσιν οἱ πλούσιοι· τοῖς δὲ οὐχ ὁμοίως δυναμένοις τὰ λεπτότερα τῶν προβάτων θύειν καθέστηκε, καθαγίζειν δὲ τὰ ἱερεῖα ὁμοίως πάντα. σὺν δὲ σφισι καὶ αὐτὸν τὸν βωμὸν ἐπιλαβὸν τὸ πῦρ ἐξανήλωσε· μεγίστην δὲ ταύτην φλόγα καὶ ἐκ μακροτάτου σύνοπτον οἶδα ἀρθεῖσαν. ([5] *La fiesta de las Grandes Dédalas la festejan los beocios con ellos, y lo celebran en el sexagésimo año. (...) [7] Tras transportar la estatua junto al Asopo y tras depositarla sobre un carro, colocan a una mujer como madrina. Y al punto sortean en qué orden conducirán la procesión. Desde allí llevan los carros desde el río hasta lo alto del Citerón y en la cima del monte ha sido preparado por ellos un altar, y hacen el altar de este modo: ajustando piezas cuadradas de madera, las disponen unas con otras del mismo modo que si hicieran una construcción de mármol, y tras levantarla hasta una altura, ponen encima maleza. [8] Por un lado, las póleis, tras sacrificar una vaca a Hera y un toro a Zeus, queman sobre el altar las víctimas, llenas de vino y perfumes, junto con las estatuas de madera y cuantas víctimas sacrifiquen los particulares ricos; por otro, para los que no pueden hacerlo igual, está establecido que sacrifiquen animales más pequeños y quemar todas las ofrendas por igual. El fuego, tras apoderarse junto con ellas del mismo altar, lo consume. Y esa llama que se forma es la más grande y visible desde más lejos que he conocido.*)

¹⁴³ Burkert (2007: 184).

fuego” de estas características puede responder al tipo minoico. También Larson¹⁴⁴ alude a la religión minoica, en la que eran frecuentes los sacrificios en las cimas de los montes, para situar el origen del ritual de las Grandes Dédalas. En ese caso, es evidente que el significado primero de la fiesta (probablemente, la celebración del regreso de esa divinidad femenina prehelénica de los árboles o la vegetación tras su desaparición anual) fue olvidado con el paso de los siglos y adoptó un aspecto “homérico”: Zeus y Hera se convirtieron en los protagonistas de un relato etiológico que explica por qué la divinidad femenina estaba ausente de la región y regresaba, al cabo de un tiempo, junto a sus adoradores y también junto a su esposo, con quien renovaba su vínculo matrimonial. De nuevo es Pausanias quien narra el mito, en el que diversos elementos naturales del entorno de Platea aparecen personificados, como sucedía en la versión argiva del nacimiento de Hera. Aquí Citerón, Asopo e incluso Platea tienen un papel en el relato, que tiene un carácter amable, casi cómico, como corresponde a una celebración matrimonial, aunque comience con uno de los frecuentes enfados de Hera contra su esposo. Por algún motivo no especificado en el mito, Hera se había irritado con Zeus y había decidido retirarse a Eubea. Zeus, por su parte, siguiendo un consejo de Citerón, rey de Platea, anunció que iba a casarse con la hija de Asopo, que se llamaba también Platea, aunque lo que hizo en realidad fue vestir con ropas de novia una estatua de madera y llevarla en un carro; cuando Hera se enteró de la noticia, regresó a Beocia enfurecida y arrancó los vestidos a la supuesta novia, para descubrir que todo era una broma de Zeus: no había ninguna mujer, tan sólo una imagen de madera. Hera disfrutó con el juego y se reconcilió con su esposo, aunque insistió en quemar la estatua¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Larson (2007: 39).

¹⁴⁵ Pausanias 9, 3, 1-2: [1] Ἦσαν ἐφ’ ὅτῳ δὴ πρὸς τὸν Δία ὠργισμένην ἐς Εὐβοίαν φασιν ἀναχωρῆσαι, Δία δέ, ὡς οὐκ ἔπειθεν αὐτήν, παρὰ Κιθαιρῶνα λέγουσιν ἐλθεῖν δυναστεύοντα ἐν Πλαταιαῖς τότε· εἶναι γὰρ τὸν Κιθαιρῶνα οὐδενὸς σοφίαν ὕστερον. οὗτος οὖν κελεύει τὸν Δία ἄγαλμα ξύλου ποιησάμενον ἄγειν ἐπὶ βοῶν ζεύγους ἐγκεκαλυμμένον, λέγειν δὲ ὡς ἄγοιτο γυναῖκα Πλάταιαν τὴν Ἀσωποῦ. [2] καὶ ὁ μὲν ἔπρασσε κατὰ τὴν παραίνεσιν τοῦ Κιθαιρῶνος· Ἥρα δὲ ἐπέπυστό τε αὐτίκα ἀφίκετο. ὡς δὲ ἐπλησίαζε τῇ ἀμάξῃ καὶ τοῦ ἀγάλματος τὴν ἐσθῆτα περιέρρηξεν, ἦσθη τε τῇ ἀπάτῃ ζόανον εὐροῦσα ἀντὶ νύμφης γυναικὸς καὶ διαλλαγᾶς ποιεῖται πρὸς τὸν Δία. ἐπὶ ταύταις ταῖς διαλλαγαῖς Δαίδαλα ἐορτὴν ἄγουσιν, ὅτι οἱ πάλαι τὰ ζόανα ἐκάλουν δαίδαλα. (*Cuentan que Hera, irritada por cualquier cosa con Zeus, se retiró a Eubea y dicen que Zeus, como no la convenció, fue a casa de Citerón, que dominaba en Platea entonces, pues Citerón no era inferior a nadie en sabiduría. Así pues, éste ordena a Zeus que lleve una estatua hecha de madera envuelta sobre un carro de bueyes y que diga que se casa con Platea, hija de Asopo.* [2] *Y él hizo según el consejo de Citerón, pero Hera lo supo y acudió al punto. Cuando se acercó al carro y desgarró el vestido de la estatua, gozó del engaño, tras descubrir una imagen de madera en lugar de una mujer recién casada, y hace las paces con Zeus. En honor de esta reconciliación celebran la fiesta de las Dédalas, porque los antiguos llamaban a las imágenes de madera dédalos*)

La antigua quema de los *dédalos* hechos con troncos de encina adquiriría a través de este mito un significado nuevo, necesario para que los beocios no encontraran el rito demasiado oscuro y misterioso, y quedaba asociado a la esfera matrimonial que vigila Hera. Aunque no fueran de su agrado, Hera pudo llegar a aceptar las relaciones extramaritales de su esposo, pero respondió con agresividad al ver atacado su estatus de esposa, pues la sociedad griega antigua no permitía que ningún marido, ni siquiera Zeus, tuviera más de una. La separación de Hera al comienzo del relato y su estancia en Eubea, lejos de su esposo, recuerda al epíteto *Χήρα* con que era venerada en Estínfalo, como se ha señalado más arriba, aunque no existía en Beocia tal epíteto cultural. Pausanias sólo menciona *Νυμφευομένη* y *Τελεία*, que aluden a la novia conducida ante su esposo y a la mujer ya casada, aspectos de Hera que se reflejaban en el ritual de las Grandes Dédalas y que encontraban su paralelo en la vida de las mujeres, no sólo beocias, sino de toda Grecia.

Aunque el festival se celebrara con tan poca frecuencia, pues incluso las Pequeñas Dédalas tenían lugar cada 4 años, la presencia de Hera Citeronia debía de ser destacada en el culto regional, teniendo en cuenta además lo llamativo que resultaría el gran holocausto con que finalizaba la fiesta. Tal vez el general espartano Pausanias conociera su culto antes de la batalla de Platea, o quizá fue a partir del oráculo délfico solicitado por Aristides que llegó a oír el nombre de Citeronia, pero lo cierto es que fue a ella a quien demandó su ayuda ante la ausencia de presagios favorables a su victoria. La proximidad del monte al lugar de la batalla hacía a esta Hera una de las más indicadas para prestar su apoyo; al menos, así quedó registrado en la serie de relatos legendarios de intervención divina asociados a las victorias helenas en las Guerras Médicas.

2.7.Conclusiones

Aunque la mitología transmite la imagen de Hera fundamentalmente como esposa de Zeus, irritada con frecuencia por las infidelidades de éste y castigando con dureza no a él, sino a sus amantes y a los hijos nacidos de sus uniones con el padre de los dioses, el culto de la diosa, celebrado usualmente fuera de los núcleos urbanos y en santuarios que ya en época muy temprana contaban con templos y no simplemente con altares, la veneraba como una divinidad poderosa que, en efecto, protegía el matrimonio, pero también procuraba prosperidad a sus adoradores, por medio de buenas cosechas y la

fecundidad de los rebaños, ofrecía el asilo de su templo, vigilaba las relaciones con los pueblos vecinos o incluso presidía la liberación de esclavos, como atestiguan las ofrendas de grilletos depositadas en sus santuarios, llamados Hereos.

Las *Vidas paralelas* recogen leyendas relacionadas con algunos de ellos y sitúan a sus protagonistas en diversos Hereos, en diferentes puntos de la geografía griega, pues el culto de Hera logró una amplia difusión. La *Vida de Pompeyo* da buena muestra de ello al mencionar tres Hereos saqueados por los piratas en lugares muy distantes entre sí: el de Hera Lacinia, dependiente de la ciudad de Crotona, en el sur de la península itálica, el de la diosa en Samos, al otro lado del Mediterráneo, sometido a la influencia de las religiones de Próximo Oriente, y el de Hera en Argos quizá el más conocido de los tres, no exactamente en la costa, pero cercano al puerto de Nauplia. En los tres lugares, el culto de la diosa poseía gran antigüedad: la fundación de Crotona se produjo a finales del s. VIII a. C. y el establecimiento del culto no sería muy posterior; en Samos, el altar del santuario de Hera data del s. X a. C. y el primer templo se construyó en el s. VIII a. C., al igual que el de Perajora, en la costa occidental del istmo de Corinto; el templo más temprano de la Hera argiva data de finales del s. VII a. C., aunque hay indicios de que la actividad religiosa en el sitio se remonta al s. IX a. C. Las ofrendas consagradas a Hera en estos santuarios se retrotraen igualmente a la Edad Oscura o a comienzos del período arcaico y, además de su elevado valor material, se observa en ellas una gran diversidad en cuanto al tipo de objeto (no sólo figurillas o estatuas, sino también vestidos, broches, ὀβελοί o asadores) y en cuanto a su procedencia (bronces de Babilonia, calaveras de cocodrilos, figuras de marfil o escarabajos de oro egipcios). En lugares de paso, donde era frecuente el tráfico de naves y el intercambio de mercancías, como ocurría en los puertos de Samos y Perajora, la diosa vigilaba las relaciones entre extranjeros y nativos, el contacto entre mundos y culturas diferentes, que dejaban huellas de su paso en el Hereo.

En las *Vidas* de dos espartanos, Agesilao y Cleómenes, dos Hereos distintos suponen hitos en sus campañas por el Peloponeso, lugares donde detenerse y mantener conversaciones con los enemigos, en una especie de terreno neutral, como hace Agesilao en el santuario de Hera Ἀκροῖα en Perajora, o donde realizar sacrificios de agradecimiento, como es el caso de Cleómenes en el Hereo de Argos, aunque pretendiera al mismo tiempo burlarse con este gesto de su oponente Antígono,

demostrando que podía hacer uso del santuario a pesar de que se hallaba en territorio dominado por el macedonio.

El Hereo de Argos, al igual que el de Crotona o el de Perajora, se encontraba alejado del núcleo urbano que detentaba la autoridad sobre él. Hera era una diosa venerada por lo general extramuros, especialmente en aquellos lugares donde extendía su influencia protectora sobre un territorio amplio, tanto urbano como rural. Al hallarse su santuario fuera de cualquier *pólis*, todas aquéllas que estuvieran próximas entendían que el lugar sagrado era también lugar de encuentro, sobre todo en ocasiones religiosas. Las *póleis* se conectaban simbólicamente con el santuario por medio de procesiones que conducían víctimas para el sacrificio. Las hecatombes del Hereo argivo, a través de las cuales se veneraba a una diosa no sólo protectora del ganado y las cosechas, sino también con tintes militares, capaz de defender a sus adoradores de ataques enemigos, iban acompañadas de certámenes atléticos. Sin embargo, debido a la influencia de la poesía épica y a la imagen que transmitió de una familia olímpica claramente jerarquizada con Zeus a la cabeza, la visión poliédrica, multifuncional de Hera se vio reducida a un único papel, el de esposa del padre de los dioses: algunos de los rituales que desde siglos se ejecutaban en su honor, seguramente como diosa de la fertilidad, para celebrar su renacimiento anual, se entendieron como renovaciones de su matrimonio sagrado con Zeus. Es por ello que, en la *Vida de Demetrio*, se sitúa la boda de éste con la hermana de Pirro en el marco de las Hereas argivas. En su época, a finales del s. IV a. C., Hera fundamentalmente actuaba como protectora del matrimonio. Con relación a la Hera argiva, la *Vida de Solón* incluye la leyenda de Cleobis y Bitón, que tiraron del carro que debía llevar a su madre, sacerdotisa de la diosa, desde Argos hasta el santuario, situado a 8 kilómetros de la *pólis*; y la *Vida de Pericles* alude indirectamente a la belleza de la estatua de Policeto que se consagró en el templo, donde ya existía una escultura rudimentaria de madera procedente de Tirinte. La información que puede obtenerse de las *Vidas paralelas* acerca de los distintos ritos y fiestas religiosas de la Antigüedad no se encuentra únicamente en aquellos pasajes que describen estos ritos o en aquéllos en los que Plutarco se detiene a comentar algún rasgo extraño, distinto de lo habitual, de los que suele deducirse cuál era la forma esperada del rito. En ocasiones, una reflexión sobre cuestiones no religiosas, como la que recoge el comienzo de la *Vida de Pericles*, relativa a los modelos de comportamiento que deben

inspirar a los jóvenes, aporta algún dato de interés para quienes estudian ese aspecto de la cultura helénica.

Por lo general, no obstante, lo que abunda en las biografías del queronense son las alusiones a cultos y festivales o la mención de epítetos, a veces poco conocidos, como el que aparece en la *Vida de Aristides* en medio de las plegarias del espartano Pausanias antes de la batalla de Platea: ante el carácter desfavorable de los sacrificios que precedían al combate, suplica el favor de Hera Citeronia, a quien veneraban distintas ciudades beocias nuevamente en un festival no urbano, las Dédalas, un ritual de fuego en que se quemaban imágenes de madera de la diosa junto con otras víctimas y cuyo significado originario, tal vez demasiado oscuro en las épocas arcaica y clásica, se puso en conexión, una vez más, con las relaciones matrimoniales de Zeus y Hera.

Así, el carácter de la diosa no se mantuvo inalterable a lo largo de los siglos ni exactamente igual en todos los lugares donde recibía adoración. De hecho, la proximidad de algunos de estos lugares a Próximo Oriente aportó rasgos peculiares a su imagen y a sus funciones. En concreto, y al igual que ocurre con otras deidades helénicas, en santuarios como el de Samos parece aproximarse a esa diosa de la fertilidad oriental que en otros sitios se asoció con Ártemis o con Afrodita, hasta el punto de que Plutarco llama Hera a la diosa persa a la que rogaba el rey en la *Vida de Artajerjes* o a la “diosa de Hierápolis”, de cuyas riquezas se apoderó Craso según se cuenta en su *Vida*. El culto de Hera, por tanto, puede comprenderse algo mejor gracias a las pequeñas menciones incluidas en las *Vidas paralelas*, que ponen el foco de atención en festivales, santuarios y epítetos no siempre bien conocidos.

3. Atenea

Muchos de los protagonistas de las biografías plutarqueas desarrollaron sus carreras políticas y militares en el ámbito de Atenas: Temístocles, Pericles, Alcibíades, Nicias, Cimón, Foción, incluso el legendario Teseo, que no nació en esta *pólis*, pero a cuyo trono accedió como heredero de Egeo a la muerte de éste. Otros, como Demetrio Poliorcetes, aun no siendo atenienses, dejaron su huella en la ciudad cuando sus obligaciones o ambiciones les hicieron residir temporalmente en ella. Siendo Atenea la diosa preeminente de Atenas, resulta inevitable que su culto, sus magníficos templos y santuarios, sus símbolos aparezcan aquí y allá en el relato de los hechos históricos en los que participaron estos personajes.

Pero esos cultos y santuarios de Atenea no se hallaban únicamente en la capital del Ática, sino que desde época antigua se desarrollaron en otros muchos lugares de la geografía helena, tal como puede comprobarse en otras *Vidas* donde se mencionan epítetos y cultos de la diosa más o menos conocidos: Atenea Areia en Platea, Atenea Itonia en Beocia, los cultos espartanos de Atenea Optilítide, Calcieco y Silania, tan sólo algunos de los que se cultivaban en la ciudad lacedemonia, los santuarios de Atenea en Lindo, ciudad de la isla de Rodas, o en Clazomenas, en Asia Menor. Las biografías romanas hablan asimismo de esta diosa guerrera, que se identificaba con Belona, y el propio Plutarco encuentra paralelismos entre ella y la diosa oriental en cuyos ritos secretos se inició el rey persa Artajerjes II, hermano de Ciro el Joven, al comienzo de su reinado.

Atenea era una divinidad adorada por jonios y dorios y, si bien se le consagraban fiestas y recibía ofrendas en infinidad de ciudades, desde Troya, donde ya Hécuba y otras mujeres ancianas le ofrecen, según se narra en la *Iliada*, un peplo a una antigua imagen sedente de la diosa para rogar por la salvación de su ciudad, hasta las de Sicilia y la Magna Grecia, es en el Ática, y sobre todo en Atenas, donde su culto es el más destacado, variado y conocido, a pesar de las numerosas dudas que aún hoy despiertan en los estudiosos los restos arqueológicos, iconográficos y literarios conservados.

3.1.Cultos áticos

Era venerada bajo diversos aspectos tanto en los demos (Colono, Flíe, Sunio, Tórico) como en Atenas¹⁴⁶, cuyo nombre, Ἀθῆναι, está indisolublemente unido al de la diosa, hasta el punto de que autores como Farnell¹⁴⁷ consideran que la ciudad dio su nombre a Atenea, mientras otros más modernos, como Burkert¹⁴⁸, se muestran inseguros acerca de si fue a partir de la ciudad que la diosa recibió su nombre o si fue al revés. En cualquier caso, en Atenas era ella la divinidad patrona, protectora de la ciudad. Sus principales santuarios eran urbanos y se hallaban en la ciudadela, en la ciudad elevada, la Acrópolis, posición que también ocupaba, con similar función, en otras *póleis* como Esparta, Argos o Lindo. A esta tarea de guardiana de la ciudad se refieren los epítetos Πολιάς y Πολιοῦχος, dos de los más habituales en los textos de autores antiguos para aludir a esta faceta de la diosa¹⁴⁹. El aspecto que usualmente adopta en la iconografía es uno de los más reconocibles del panteón helénico, el de la muchacha armada con escudo, casco y lanza, ya sea blandiéndola en alto, en actitud amenazante, ya sea apoyándola en el suelo, en una pose más pacífica, vestida con un peplo largo sobre el que se coloca la égida desde cuyo centro la cabeza de la Gorgona mira fijamente a quienes dirigen a la diosa su vista. Atenea dominaba las artes de la guerra, que incluyen el uso del carro y la doma de caballos, aspectos que se desarrollarán más adelante con relación a los concursos ecuestres que constituían uno de los espectáculos más admirados del festival panatenaico, pero al mismo tiempo era protectora de los artesanos, en estrecha relación con Hefesto, especialmente de las tareas del hilado y bordado de textiles, conexión que probablemente funcionaba ya en época micénica, cuando la diosa, como se verá en seguida, parece haber residido en el palacio del rey y haberse encargado, además de proteger a éste y proporcionar seguridad y estabilidad a su gobierno, de velar por la buena marcha de la economía doméstica, una parte

¹⁴⁶ Así lo señala Pausanias en su descripción de la ciudad, al comienzo de su obra, 1, 26, 7: ἱερὰ μὲν τῆς Ἀθηνᾶς ἐστὶν ἢ τε ἄλλη πόλις καὶ ἢ πᾶσα ὁμοίως γῆ. καὶ γὰρ ὅσοις θεοὺς καθέστηκεν ἄλλους ἐν τοῖς δήμοις σέβειν, οὐδέν τι ἦσσαν τὴν Ἀθηνᾶν ἄγουσιν ἐν τιμῇ. (*Está consagrada a Atenea el resto de la ciudad y toda la tierra igualmente, pues aquéllos para cuantos está establecido venerar a otros dioses en sus demos, en no menor estima tienen a Atenea*)

¹⁴⁷ Farnell (1977: 258).

¹⁴⁸ Burkert (2007: 189).

¹⁴⁹ Aristófanes, *Caballeros* 581-858: ὃ πολιοῦχε Παλλάς, ὃ | τῆς ἱερωτάτης ἀπα- | σῶν πολέμῳ τε καὶ ποιη- | ταῖς δυνάμει θ' ὑπερφεροῦ- | σης μεδέουσα χώρας. (*Oh Palas protectora de la ciudad, oh tú que cuidas de la región más sagrada, que aventaja a todas en la guerra y por su poder y por su poder*)

importante de la cual consistía en las labores textiles desempeñadas por las mujeres del palacio.

En Atenas, a partir de la época arcaica, en donde se han fechado los primeros restos de su culto¹⁵⁰, Atenea fue la diosa política y civil por excelencia, aunque mantuvo cierto contacto con las necesidades más primitivas de los habitantes del Ática, pues ella les entregó el olivo¹⁵¹, de cuyo fruto dependía buena parte de su economía y necesidades cotidianas, además de poseer un valor religioso que se manifestaba nuevamente en el festival de las Panateneas y en otros aspectos de su culto.

Como divinidad política compartía con su padre Zeus el epíteto Πολιεύς. La religión de la diosa Políada estaba entrelazada en Atenas con la vida social más que en cualquier otra *pólis*; mientras ella extendiera sus manos protectoras sobre Atenas, tal como lo expresa Solón¹⁵², nada podría destruirla. En los días del legislador la amenaza persa aún no había llegado a las mismas puertas de la ciudad ni se habían visto obligados los atenienses a abandonar su *pólis*, dejándola desierta y permitiendo que en 480 a. C. el ejército de Jerjes entrara en ella y saqueara los santuarios de la Acrópolis. Temístocles, elegido estratega en ese año, fue el principal responsable de la evacuación ateniense y la reunión de la flota en Salamina, donde las naves persas fueron destruidas y Jerjes vencido. Gracias al cargo que ocupaba, informa Plutarco en la *Vida de Temístocles* 10, 2, gozaba de la autoridad que le permitía promover un ψήφισμα o decreto en el que ordenaba el embarque de todos los hombres en edad militar y confiar la ciudad a Atenea, única defensora posible dadas las circunstancias:

¹⁵⁰ Sismondo Ridgway (1992: 119-142) señala que se tiene evidencia de dos columnas en la Acrópolis que parecen pertenecer a un templo de la diosa de época geométrica, pero no fueron halladas *in situ* y poco informan de la estructura total de la construcción. Los restos de un templo dórico del segundo cuarto del s. VI a. C., situado en la zona norte de la Acrópolis y construido sobre el antiguo palacio micénico, son los primeros que pueden datarse con seguridad.

¹⁵¹ Diodoro Sículo 5, 73, 7: Ἀθηνᾶ δὲ προσάπτουσι τὴν τε τῶν ἐλαιῶν ἡμέρωσιν καὶ φυτεῖαν παραδοῦναι τοῖς ἀνθρώποις. (*Y atribuyen a Atenea el entregar a los hombres la domesticación y el cultivo de los olivos*)

¹⁵² Solón, fr. 3D, 1-4: Ἡμετέρα δὲ πόλις κατὰ μὲν Διὸς οὐποτ' ὀλεῖται | αἴσαν καὶ μακάρων θεῶν φρένας ἀθανάτων· | τοίη γὰρ μεγάλθυμος ἐπίσκοπος ὀβριμοπάτρη | Παλλὰς Ἀθηναίη χεῖρας ὑπερθεῖν ἔχει. (*Nuestra ciudad nunca morirá por la voluntad de Zeus ni por los pensamientos de los felices dioses inmortales. Pues tal protectora magnánima de poderoso padre, Palas Atenea, mantiene sus manos sobre ella*)

ψήφισμα γράφει, τὴν μὲν πόλιν παρακαταθέσθαι τῇ Ἀθῆνᾳ τῇ Ἀθηναίων μεδεούσῃ, τοὺς δ' ἐν ἡλικίᾳ πάντας ἐμβαίνειν εἰς τὰς τριήρεις, παῖδας δὲ καὶ γυναῖκας καὶ ἀνδράποδα σώζειν ἕκαστον ὡς δυνατόν.

Escribe un decreto: por un lado, confiar la ciudad a Atenea, protectora de Atenas; por otro, que todos los que estén en edad militar se embarquen en las trirremes y que cada uno salve a sus hijos, mujeres y esclavos como le sea posible.

El título con que Temístocles se dirige a la diosa Políada no es el habitual Πολιοῦχος, sino ἡ Ἀθηναίων μεδεοῦσα. En su variante masculina, μεδέων, se aplicaba a divinidades como Zeus¹⁵³, Apolo o Posidón, pero en femenino lo usual es que estuviera referido a Atenea en su faceta de protectora o guardiana de Atenas, la ciudad a ella consagrada.

Semejante a Πολιάς o μεδεοῦσα, existía el epíteto Ἀρχηγέτις, que subrayaba el papel de la diosa como fundadora del estado y líder de las colonias que los atenienses habían establecido fuera de su territorio¹⁵⁴. A ella enviaban periódicamente los κληροῦχοι o colonos ofrendas de agradecimiento por la prosperidad de que disfrutaban en sus nuevos hogares¹⁵⁵.

Cuando al comienzo de la biografía de Alcibíades Plutarco recuerda la escasa disposición del joven a aprender a tocar el auló, disciplina que formaba parte de la educación que recibían los jóvenes ciudadanos, se recogen los argumentos que astutamente utilizaba Alcibíades a su favor: tocar el auló afeaba el rostro e impedía

¹⁵³ Vid. n. 10.

¹⁵⁴ El epíteto ἀρχηγέτις, “iniciador” de una fundación, suele aparecer asociado a divinidades y como título del dios patrón de las empresas coloniales, Apolo, aunque en algunos casos se podía aplicar al fundador divinizado de la colonia. Con dicho epíteto se designa a dioses, héroes y mortales, aunque entre los primeros Apolo destaca sobremanera: 26 veces en el catálogo de Leschhorn (1984: 360-386). Ni Ἄρτεμις ni Atenea pueden hacerle competencia: Ἄρτεμις es ἀρχηγέτις en dos ocasiones y Atenea en tres.

¹⁵⁵ De este tipo de ofrendas procedentes de las colonias es la más conocida la escultura de Atenea Λημνία, obra de Fidias. Tal sobrenombre no responde a ningún culto sino que indica el origen de quienes encargaron su creación y la enviaron a la Acrópolis ateniense para ser ahí consagrada a la diosa, los habitantes de Lemnos. Hoy perdida, fue contemplada por Pausanias, que la consideraba superior a la más célebre obra crisoelefantina del Partenón. Pausanias 1, 28, 2: τῶν ἔργων τῶν Φειδίου θεᾶς μάλιστα ἄξιον, Ἀθηνᾶς ἄγαλμα, ἀπὸ τῶν ἀναθέντων καλουμένης Λημνίας. (*De las obras de Fidias, la más digna de contemplación fue la escultura de Atenea llamada Lemnia a partir de los que la consagraron*); Luciano, *Retratos* 4-6: [4] τῶν δὲ Φειδίου ἔργων τί μάλιστα ἐπήνεσας; τί δ' ἄλλο ἢ τὴν Λημνίαν, ἣ καὶ ἐπιγράμναι τοῦνομα Φειδίας ἤξιωσεν; (...) [6] τὴν δὲ τοῦ παντὸς προσώπου περιγραφὴν καὶ παρεῖδον τὸ ἀπαλὸν καὶ ῥῖνα σύμμετρον ἢ Λημνία παρέξει καὶ Φειδίας. ([4] *De las obras de Fidias, ¿cuál ensalzaste sobre todo? ¿Qué otra sino la Lemnia, en la que Fidias consideró digno inscribir su nombre? (...) [6] El contorno de todo su rostro, la delicadeza de las mejillas y la nariz proporcionada la ofrecerán la Lemnia y Fidias*)

hablar o cantar al mismo tiempo que se ejecutaba la música, cosa que no ocurría con otros instrumentos como la lira¹⁵⁶. A continuación, apelaba a las dos divinidades que se tenían por “antepasadas” o “fundadoras” de la estirpe ateniense, Atenea y Apolo. Las palabras del joven se leen en estilo directo en la *Vida de Alcibíades* 2, 5:

“αὐλείτωσαν οὖν,” ἔφη, “Θηβαίων παῖδες· οὐ γάρ ἴσασι διαλέγεσθαι· ἡμῖν δὲ τοῖς Ἀθηναίοις, ὡς οἱ πατέρες λέγουσιν, ἀρχηγέτις Ἀθηνᾶ καὶ πατρῷος Ἀπόλλων ἐστίν, ὧν ἡ μὲν ἔρριψε τὸν αὐλὸν, ὁ δὲ καὶ τὸν αὐλητὴν ἐξέδειρεν.”

“Que toquen el auló,” decía, “los hijos de los tebanos, pues no saben conversar. Para nosotros los atenienses, como nuestros padres dicen, es Atenea fundadora y Apolo antepasado, de los cuales una tiró lejos el auló, otro desolló al que lo tocaba.”

Lo relativo a Ἀπόλλων Πατρῷος será tratado en otro lugar de este escrito¹⁵⁷. Por otro lado, Atenea aparece aquí con el epíteto Ἀρχηγέτις. Alcibíades apela a la faceta de la diosa como fundadora del estado ateniense y acentúa este carácter aludiendo a “los padres” o “los antepasados”, οἱ πατέρες, que transmiten las costumbres tradicionales. La diosa que está en el mismo origen de la *pólis*, cuya voluntad es una con la de los ciudadanos de Atenas, rechaza el instrumento musical, de manera que ¿quién podría no seguir sus pasos? Cuando Atenea tocó por primera vez el auló se vio reflejada casualmente en las aguas de un río y, al ver sus mejillas hinchadas y su rostro desfigurado por el esfuerzo, arrojó lejos de sí el auló. Tomándola como modelo, Alcibíades se niega a practicar con él e insta, con cierto desprecio, a los tebanos a hacerlo.

La música de auló parece haber sido, a pesar de lo dicho arriba, un invento de la diosa en los mitos de la región beocia. Diodoro Sículo le atribuye la invención del instrumento¹⁵⁸ y es posible que el culto de la Atenea beocia incluyera una representación de pantomima con acompañamiento de auló que tratara el tema de la

¹⁵⁶ Plutarco, *Vida de Alcibíades* 2, 4-5: [4] αὐλοῦς δὲ φυσῶντος ἀνθρώπου στόματι καὶ τοὺς συνήθεις ἄν πάνυ μόλις διαγνῶναι τὸ πρόσωπον. (...) [5] τὸν αὐλὸν ἐπιστομίζειν καὶ ἀποφράττειν ἕκαστον τὴν τε φωνὴν καὶ τὸν λόγον ἀφαιρούμενον. ([4] *Al soplar una persona con su boca el auló, incluso sus amigos más íntimos con mucha dificultad reconocerían su rostro.* (...) [5] *El auló amordaza y bloquea, quitándole a cada uno su voz y sus palabras*)

¹⁵⁷ *Vid.* pp. 253-254.

¹⁵⁸ Diodoro Sículo 5, 73, 8: εὐρεῖν [τὴν Ἀθηνᾶν] δὲ καὶ τῶν αὐλῶν κατασκευήν. (*Y también inventó [Atenea] la fabricación del auló*)

muerte de Medusa, de la misma forma que en Delfos se ejecutaba una representación musical de la muerte de Pitón¹⁵⁹. Cuando Alcibíades menciona el disgusto que produce la música de auló a la diosa, probablemente aluda con malicia al mito rival beocio y a la tradicional enemistad entre atenienses y beocios, aunque aquí Alcibíades sólo señala a los tebanos, habitantes de una de las principales ciudades de tal región¹⁶⁰.

La idea de Atenea como fundadora del estado ateniense se reforzó gracias a dos figuras míticas estrechamente asociadas a ella y que presentaban un sentido político muy similar: por un lado, Erecteo, ancestro de los atenienses, al que Heródoto llama γηγενέος, “nacido de la tierra” o “autóctono”¹⁶¹, con quien Atenea compartía santuario en la Acrópolis, el Erecteón, aunque, en la *Odisea*, era él quien alojaba en su “morada” a la diosa¹⁶², y del que se decía que estaba enterrado en el τέμενος de Atenea¹⁶³, en virtud de la identificación que se produjo entre Erecteo y Erictonio, dos personajes del mito cronológicamente distantes entre sí pero que acabaron formando un “doblete” en las listas de reyes y antepasados atenienses, según señala Miralles¹⁶⁴; por otro, Teseo, más tardío en la cronología mítica pero descendiente del mismo Erecteo¹⁶⁵, fundador de

¹⁵⁹ Farnell (1977: 316). *Vid.* p. 254.

¹⁶⁰ Se trata de la misma enemistad que movió a los habitantes de Eleuterias, situada en la frontera entre el Ática y Beocia, a unirse voluntariamente a la primera, a la que se sentían más afines, traspasando con ellos a la *pólis* ateniense el festival de Dioniso Eleutereo, conocido como Grandes Dionisias o Dionisias Urbanas. *Vid.* p. 440.

¹⁶¹ Heródoto 8, 55, 1: ἔστι ἐν τῇ ἀκροπόλει ταύτῃ Ἐρεχθέος τοῦ γηγενέος λεγομένου εἶναι νηός. (*Hay allí en la Acrópolis un templo de Erecteo, que se dice que es nacido de la tierra*)

¹⁶² Homero, *Odisea* 7, 80-81: ἵκετο [Ἀθηνᾶ] δ' ἐς Μαραθῶνα καὶ εὐρύαγυιαν Ἀθήνην, | δῦνε δ' Ἐρεχθῆος πυκινὸν δόμον. (*Y llegó [Atenea] a Maratón y a Atenas de anchas calles, y entró en la sólida morada de Erecteo*). Explica Burkert (2007: 72), que autores como Nilsson vieron en esta relación entre Erecteo y la diosa la misma que existió en el período micénico entre el rey de la ciudad y su diosa doméstica. De hecho, en lugares como Tirinte y Atenas, el templo arcaico de la diosa parecía haberse construido sobre los restos del palacio micénico, “la sólida morada de Erecteo”, como la denomina Homero. En el caso de Atenas esta suposición se ha revelado falsa, pues lo que se creían las bases de las columnas del palacio micénico han resultado pertenecer al templo del período geométrico que antecedió al Erecteón de época clásica. Del edificio micénico no han sobrevivido restos ni se conoce su localización exacta.

¹⁶³ Apolodoro 3, 14, 7: Ἐριχθονίου δὲ ἀποθανόντος καὶ ταφέντος ἐν τῷ τεμένει τῆς Ἀθηνᾶς. (*Habiendo muerto Erictonio y habiendo sido enterrado en el recinto sagrado de Atenea*)

¹⁶⁴ Miralles (1982: 263-278).

¹⁶⁵ Plutarco, *Vida de Teseo* 3, 1: Θησέως τὸ μὲν πατρῶον γένος, εἰς Ἐρεχθεῖα καὶ τοὺς πρώτους αὐτόχθονας ἀνήκει. (*Teseo, en cuanto a su linaje paterno, llega hasta Erecteo y los primeros autóctonos*)

la nueva Atenas a través del sinecismo que le atribuyen autores como Tucídides o Plutarco¹⁶⁶.

También en el mundo romano pueden hallarse alusiones a la diosa como protectora de la ciudad, papel que desempeñó sin interrupción en Atenas hasta el triunfo del cristianismo: Sismondo¹⁶⁷ señala que ni siquiera Dea Roma fue capaz de suplantar a Atenea, sino que se unió a ella en el culto de la Acrópolis ateniense, imitando la arquitectura del templo de Atenea Πολιάς, el llamado Erecteón, en un modesto edificio circular. La *Vida de Cicerón* recoge la ofrenda que el orador realizó para Atenea poco antes de salir desterrado de Roma por su propia voluntad, en el año 58 a. C., para escapar de la persecución de Clodio, que desempeñaba en aquel momento el cargo de tribuno de la plebe y que mantenía con Cicerón una enemistad personal desde que, apenas tres años antes, éste se mostrara contrario a su causa en un juicio que se celebró con motivo de su entrada ilícita en casa de César en la noche en que allí tenían lugar las fiestas de Bona Dea, de participación exclusivamente femenina¹⁶⁸. Cicerón poseía una escultura de Atenea que guardaba en su casa; en lugar de conservarla ahí, optó por consagrarla a la diosa en el Capitolio, con una inscripción que la denominaba “guardiana de Roma”, título que recuerda a los epítetos Πολιάς y Πολιοῦχος, o incluso μεδεοῦσα, con que era invocada en Atenas, tal como puede leerse en esta *Vida* 31, 5:

ταῦτ' ἔδοξε Κικέρωνι, καὶ τὸ μὲν ἄγαλμα τῆς Ἀθηνᾶς, ὃ πολὺν χρόνον ἔχω ἐπὶ τῆς οἰκίας ἰδρυμένον ἐτίμα διαφερόντως, εἰς Καπιτώλιον κομίσας ἀνέθηκεν, ἐπιγράψας “Ἀθηνᾶ Ῥώμης φύλακι”.

Esas cosas parecieron bien a Cicerón, y la estatua de Atenea, que estimaba especialmente porque la tenía mucho tiempo colocada en su casa, tras llevarla al Capitolio, la consagró, habiéndole inscrito: “En honor de Atenea, guardiana de Roma”.

¹⁶⁶ Tucídides 2, 15, 2: νεμομένους τὰ αὐτῶν ἐκάστους ἄπερ καὶ πρὸ τοῦ ἠνάγκασε [Θήσευς] μᾶ πόλει ταύτη χρῆσθαι ἢ ἀπάντων ἤδη συντελούντων ἐς αὐτὴν μεγάλη γινομένη παρεδόθη ὑπὸ Θησεῶς τοῖς ἔπειτα· καὶ συνοικία ἐξ ἐκείνου ἔτι καὶ νῦν τῇ θεῷ ἑορτὴν δημοτελεῖ ποιοῦσι. (*[Teseo] impuso que, reconociendo cada uno lo suyo propio, igual que antes de él, se sirvieran de esa única ciudad, que, llegando a ser grande, contribuyendo ya todos a ella, fue entregada por Teseo a las generaciones posteriores. Y las Sinecias desde aquel momento celebran aún ahora como festival costead por el estado en honor de la diosa*)

¹⁶⁷ Sismondo Ridgway (1992: 142).

¹⁶⁸ *Vid.* p. 422.

En Atenas, ya en el s. VI a. C., la voluntad de Atenea se identificaba con la del pueblo, la de su δῆμος. La historia narrada por Heródoto relativa al regreso de Pisístrato a Atenas, después de haber sido expulsado tras su primer intento de convertirse en tirano de la *pólis*, muestra con claridad esta idea. Los partidarios de Pisístrato escenificaron la entrada de éste en la ciudad, montado en un carro con una mujer del *demo* de Peania, bella y de gran estatura, a quien habían vestido con una armadura y de la que anunciaron, por medio de heraldos que precedían el carro, que se trataba de la propia Atenea, que conducía a Pisístrato hacia la Acrópolis para restituirlo en el poder¹⁶⁹. Heródoto se sorprende de la credulidad de los atenienses, que aceptan sin más esta especie de representación teatral en la que la diosa encarna los deseos de los ciudadanos y apoya el retorno del tirano, algo a lo que el pueblo se mostrará igualmente favorable, pues es su diosa patrona quien lo hace a la vista de todos¹⁷⁰.

El δῆμος se convierte en un atributo más de la diosa en el ingenioso lamento que Demóstenes lanza al aire desde su destierro en Trecén. Condenado en 324 a. C. al pago de cincuenta talentos por haber aceptado los sobornos del macedonio Hárpalo, que buscaba refugio en Atenas después de huir de la persecución de Alejandro Magno por haber malversado fondos del tesoro del que era encargado en Babilonia¹⁷¹, y no pudiendo pagarlos, se ve obligado a marchar a Trecén, ciudad costera de la Argólide, desde donde miraba en dirección a Atenas, que se hallaba al otro lado del Golfo

¹⁶⁹ Heródoto 1, 60, 4-5: [4] ἐν τῷ δήμῳ τῷ Παιανίει ἦν γυνὴ τῇ οὐνομα ἦν Φύη, μέγας ἀπὸ τεσσέρων πηχέων ἀπολείπουσα τρεῖς δακτύλους καὶ ἄλλως εὐειδής· ταύτην τὴν γυναῖκα σκευάσαντες πανοπλίη, ἐς ἄρμα ἐσβιβάσαντες καὶ προδέξαντες σχῆμα οἷόν τι ἔμελλε εὐτρεπέστατον φανέσθαι ἔχουσα, ἤλαθον ἐς τὸ ἄστυ, προδρόμους κήρυκας προπέμψαντες· οἱ τὰ ἐντεταλμένα ἠγόρευον ἀπικόμενοι ἐς τὸ ἄστυ, λέγοντες τοιάδε. [5] “ὦ Ἀθηναῖοι, δέκεσθε ἀγαθῷ νόμῳ Πεισίστρατον, τὸν αὐτὴ ἡ Ἀθηναίη τιμήσασα ἀνθρώπων μάλιστα κατάγει ἐς τὴν ἐσωτῆς ἀκρόπολιν.” οἱ μὲν δὴ ταῦτα διαφοιτέοντες ἔλεγον· αὐτίκα δὲ ἔς τε τοὺς δήμους φάτις ἀπικέτο ὡς Ἀθηναίη Πεισίστρατον κατάγει, καὶ οἱ ἐν τῷ ἄστεϊ πειθόμενοι τὴν γυναῖκα εἶναι αὐτὴν τὴν θεὸν προσεύχοντό τε τὴν ἀνθρώπων καὶ ἐδέκοντο Πεισίστρατον. ([4] *En el demo de Peania había una mujer cuyo nombre era Fie, que medía cuatro codos menos tres dedos y, además, hermosa. Tras vestir a esa mujer con una armadura completa y hacerla subir a un carro y tras explicarle la actitud con la que iba a mostrarse más convenientemente, marchaban a la ciudad, habiendo enviado heraldos que iban por delante; ellos, al llegar a la ciudad, proclamaban lo que se les había ordenado, diciendo esto:* [5] “*Oh atenienses, recibid con buena disposición a Pisístrato, al que la misma Atenea, tras honrarlo preferentemente entre los hombres, conduce a su propia acrópolis.*” *Ellos decían estas cosas yendo de un lado a otro. Y el rumor de que Atenea conduce a Pisístrato llegaba al punto a los demos y, en la ciudad, convencidos de que la mujer era la misma diosa, adoraban a la mortal y recibían a Pisístrato*)

¹⁷⁰ Schrader (1999: 134, n. 153) señala que este relato debió de surgir a raíz de la victoria que Pisístrato alcanzó sobre los atenienses que se le oponían en los alrededores del santuario de Atenea Palénide, en el cercano *demo* de Palene. La ayuda que la diosa supuestamente le granjeó en tal enfrentamiento pudo dar origen a la historia sobre la muchacha disfrazada de Atenea que devolvió al tirano del exilio a la ciudad.

¹⁷¹ *Vid.* p. 35.

Sarónico, y se dirigía a Atenea para llorar las decisiones del tribunal que lo habían conducido allí. Plutarco recoge sus palabras en la *Vida de Demóstenes* 26, 4:

λέγεται γὰρ ἐκ τοῦ ἄστεος ἀπαλλαττόμενος καὶ πρὸς τὴν ἀκροπόλιν ἀνατείνας τὰς χεῖρας εἰπεῖν· “ὦ δέσποινα Πολιάς, τί δὴ τρισὶ τοῖς χαλεπωτάτοις χαίρεις θηρίοις, γλαυκὶ καὶ δράκοντι καὶ δήμῳ;”

Pues se cuenta que, al salir de la ciudad y habiendo tendido las manos hacia la Acrópolis, dijo: “¿Oh señora Políada, por qué te complaces con las tres severísimas fieras: la lechuza, la serpiente y el pueblo?”

El orador utiliza aquí el término Πολιάς para nombrar a la diosa porque desea destacar su faceta política, su papel como divinidad protectora de la ciudadanía ateniense. A los dos animales o θηρία con los que solía ser representada, la lechuza y la serpiente¹⁷², Demóstenes añade una tercera “fiera”, el pueblo, a quien considera responsable de su encarcelamiento por no poder hacer frente a la multa e, indirectamente, de su condición de desterrado después de haber escapado de la prisión con la ayuda de algunos amigos. El δῆμος de Atenas es mencionado, por tanto, como un atributo más de la diosa, algo a lo que se encontraba indisolublemente unida en la región del Ática y que continuaría inalterable a lo largo de la historia de la ciudad a pesar de los intentos de otras divinidades (o, más bien, de los pueblos adoradores de otras divinidades llegados al Ática en procesos migratorios) de arrebatarse ese rol preeminente a la diosa Políada, como ocurrió con Posidón, que trató, sin éxito, de ocupar su posición en la Acrópolis¹⁷³.

Los pasajes de las *Vidas paralelas* que hacen referencia a fiestas, ofrendas y ritos atenienses dedicados a Atenea, sitúan estos actos religiosos en la Acrópolis. No se deduce de ello que no existieran otros rituales fuera de la ciudadela. Existían, y además en gran cantidad, tanto en la parte baja de la ciudad como en los demos. El culto de Atenea Esciras en Falero, a cargo de la familia de los Salaminios, el de Atenea Palénide, del que tomaban parte algunos demos del interior del Ática y que fue trasladado al ágora

¹⁷² Pueden citarse dos ejemplos muy conocidos: una lechuza de oro, símbolo de la sabiduría, se posaba sobre el hombro de la escultura de madera de la diosa que se hallaba en el templo de Atenea Πολιάς, según los inventarios realizados por los ταμίαι o tesoreros en el s. IV a. C., y una serpiente se enroscaba en la parte interior del escudo, apoyado en el suelo, de la Atenea crisoelefantina que se alzaba en el Partenón, probablemente como símbolo de Erictonio, cuestión que se tratará más adelante.

¹⁷³ *Vid.* pp. 134-135 y 168-169.

ateniense en época clásica, el de Atenea Βουλαία o Consejera, unido al de Zeus Βουλαῖος, en el santuario de la cámara de la Βουλή o Consejo en Atenas, o el festival dedicado a la imagen de Atenea presente en el tribunal τὸ ἐπὶ Παλλαδίῳ, que juzgaba los homicidios involuntarios, y que consistía en transportar esa imagen de madera a Falero para lavarla en el mar y eliminar así la impureza de que podía contaminarse en presencia de los acusados de asesinato¹⁷⁴, son sólo unos ejemplos.

Los textos de las *Vidas* que se recogen a continuación mencionan festivos y ritos localizados en la ciudadela ateniense: las Plinterias, de carácter lúgubre; el más conocido de todos, las Panateneas; y el de Atenea Ὑγιεία o de la Salud.

En el capítulo que dedica a la diosa patrona de Atenas, Larson¹⁷⁵ destaca que parece haber existido, al menos desde el s. VI a. C., un patrón en la organización arquitectónica de la Acrópolis, de forma que se procuró mantener siempre dos templos consagrados a la diosa, uno en la parte norte y otro en la parte sur. En la zona norte se conservaba el antiguo ξόανον de Atenea, la venerable estatua cultural de madera que suele fecharse en el s. VIII o VII a. C., alrededor de la cual giraban los principales cultos de la *pólis*¹⁷⁶; en la zona sur se construyeron una serie de templos que siguieron la moda de los ἐκατόμπεδα o templos “de cien pies”, cuyo último representante fue el Partenón, erigido a finales del s. V a. C. y que albergaba la estatua crisoelefantina de Fidias¹⁷⁷.

¹⁷⁴ Este ritual de purificación de una estatua recuerda al que tenía lugar al final de las Toneas, cuando la sacerdotisa de Hera en Samos lavaba la imagen anicónica de la diosa en el río Imbraso después de que hubiera pasado la noche en la orilla, atada con ramas de sauce. Una vez purificada con este baño, regresaba a su templo. *Vid.* p. 58-59.

¹⁷⁵ Larson (2007: 41-56).

¹⁷⁶ Una escultura de madera similar de Atenea Políada recibía culto en Eritras, ciudad de Acaya. Pausanias 7, 5, 9: ἔστι δὲ ἐν Ἐρυθραῖς καὶ Ἀθηνᾶς Πολιάδος ναὸς καὶ ἄγαλμα ξύλου μεγέθει μέγα καθήμενόν τε ἐπὶ θρόνου καὶ ἠλακάτην ἐν ἑκατέρᾳ τῶν χειρῶν ἔχει καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς πόλον· τοῦτο Ἐνδοίου τέχνην. (*Y hay en Eritras también un templo de Atenea Políada y una estatua de madera de gran tamaño sentada sobre un trono y tiene en cada una de las manos una rueda y sobre su cabeza, una diadema. Ésa es obra de Endeo*). No obstante, es más conocido el ξόανον de Atenea al que Hécuba y otras ancianas de Troya ofrecen un peplo por la salvación de la ciudad. *Vid.* p. 114.

¹⁷⁷ Estrabón parece reconocer este reparto de la Acrópolis en dos espacios, cada uno con un templo monumental consagrado a la diosa. Estrabón, 9, 1, 16: τὸ δ' ἄστν αὐτὸ πέτρα ἐστὶν ἐν πεδίῳ περιουμένη κύκλῳ· ἐπὶ δὲ τῇ πέτρᾳ τὸ τῆς Ἀθηνᾶς ἱερὸν ὃ τε ἀρχαῖος νεὸς ὁ τῆς Πολιάδος, (...) καὶ ὁ παρθενῶν ὃν ἐποίησεν Ἴκτινος, ἐν ᾧ τὸ τοῦ Φειδίου ἔργον ἐλεφάντινον ἢ Ἀθηνᾶ. (*La misma ciudad es una roca habitada en la llanura que la rodea. Y sobre esta roca está el santuario de Atenea, el templo antiguo de la Políada, (...) y el Partenón que hizo Ictino, en el que está la obra de marfil de Fidias, la Atenea*)

Generalmente se acepta que Atenea es la “At(h)ana potinija” o “Señora At(h)ana” que aparece en una tablilla en Lineal B de Cnoso¹⁷⁸, es decir, que posee un origen micénico. En esta época, y como ya se ha dicho, su culto se situaría en las ciudadelas de las ciudades micénicas, probablemente en la misma vivienda del rey, o junto a ella. Éste decía Homero que era el caso de Atenea y Erecteo en Atenas¹⁷⁹. Sin embargo, que el culto de la diosa se mantuviera de forma continuada desde la Edad de Bronce hasta la época arcaica, cuando se inicia el desarrollo monumental de la Acrópolis, no puede demostrarse¹⁸⁰.

A pesar de las numerosas excavaciones y estudios, la cuestión de la sucesiva construcción de templos y la distribución de santuarios dentro del gran santuario urbano que constituía la Acrópolis continúa siendo compleja. Es muy probable que Atenea ya poseyera un templo en la zona norte en el s. VIII o VII a. C. en el que se guardara la imagen de madera de Atenea Políada, creada en esas fechas. Se erigió después en la misma zona, en el segundo cuarto del s. VI a. C. un templo dórico, el primer templo monumental de la Acrópolis, sobre cuyos restos levantaron los atenienses un segundo templo dórico a finales del s. VI a. C., que presentaba dos porches y una *cella* dividida en cuatro habitaciones, y que es considerado un predecesor del Erecteón que se conserva hoy. Suele datarse alrededor de 525 a. C., es decir, es anterior a la democracia y se atribuye a los hijos de Pisístrato. Recibía el nombre de ἀρχαῖος νεῶς o templo antiguo de Atenea y en él se guardaba el ξόανον de ésta hasta que fue destruido por los persas en 480 a. C. Finalmente, en plena época clásica, se erigió la construcción jónica que hoy se denomina Erecteón pero que los atenienses continuaron llamado ἀρχαῖος νεῶς. Éste era el templo de Atenea Políada que, según fuentes antiguas¹⁸¹, albergaba también el culto de Erecteo, si bien hay quien considera que este culto se desarrollaba

¹⁷⁸ Burkert (2007: 63 y 189).

¹⁷⁹ *Vid.* n. 162.

¹⁸⁰ Sismondo Ridgway (1992: 120), se muestra favorable a admitir tal idea, mientras que Larson (2007: 41), es más precavida a este respecto y considera que las inconsistencias que presentan los restos arqueológicos impiden aceptar la idea de la continuidad de culto.

¹⁸¹ Homero, *Iliada* 2, 546-549: οἱ δ' ἄρ' Ἀθήνας εἶχον ἐν κτίμενον πτολίεθρον, | δῆμον Ἐρεχθῆος
μεγαλήτορος, ὃν ποτ' Ἀθήνη | θρέψε, Διὸς θυγάτηρ, τέκε δὲ Ζεῖδωρος ἄρουρα, | κάδ' δ' ἐν Ἀθήνησ' εἶσεν
ἔῳ ἐνὶ πίοι νηῶ. (*Los que tenían Atenas, ciudad bien construida, el pueblo de Erecteo de gran corazón,
a quien una vez crió Atenea, hija de Zeus, y lo parió la tierra dadora de vida, y a quien Atenea asentó en
Atenas en su rico templo*)

en algún otro lugar de la Acrópolis y que el templo antiguo se consagraba únicamente a la patrona de la ciudad¹⁸².

Como símbolo de la continuidad del santuario y de la comunidad que lo veneraba, un fuego ardía permanentemente en él, semejante al fuego de Vesta en Roma¹⁸³. Pausanias describe la lámpara, obra de Calímaco, que, alimentada con aceite de oliva, se mantenía encendida sin descanso durante todo un año¹⁸⁴. Es posible que el rellenar la lámpara constituyera un ritual anual. Un fuego se encendía cada día en el santuario beocio de Atenea Itonia y había otros fuegos que ardían perpetuamente en honor de otras divinidades, como es el caso de Apolo en Delfos¹⁸⁵. La *Vida de Sila* 13, 3 recoge una ocasión en que el fuego de la lámpara de Atenea se apagó, cuando Atenas estaba bajo lo que Plutarco denomina “tiranía” de Aristión¹⁸⁶, que descuidó no sólo la defensa de la *pólis*, amenazada por Sila, que, tras la muerte de Mario, comenzó su campaña contra Mitridates en Asia desembarcando en el Epiro y dirigiéndose inmediatamente a Atenas para conquistarla en una sangrienta batalla, sino cuestiones del ámbito religioso, como proporcionar el aceite que debía alimentar la lámpara sagrada durante un año:

ὁ τύραννος Ἀριστίων (...) τὸν μὲν ἱερὸν τῆς θεοῦ λύχνον ἀπεσβηκότα διὰ σπάνιν ἐλαίου περιεῖδε.

El tirano Aristión (...) permitió que la lámpara sagrada de la diosa se apagara a causa de la falta de aceite.

¹⁸² Sismondo Ridgway (1992: 126-127).

¹⁸³ Estrabón, 9, 1, 16: ἐπὶ δὲ τῇ πέτρᾳ τὸ τῆς Ἀθηνᾶς ἱερὸν ὃ τε ἀρχαῖος νεὼς ὁ τῆς Πολιάδος ἐν ᾧ ὁ ἄσβεστος λύχνος. (*Y sobre la roca está el santuario de Atenea, el templo antiguo de la Políada, en el que hay una lámpara inextinguible*)

¹⁸⁴ Pausanias 1, 26, 7: λύχνον δὲ τῇ θεῷ χρυσοῦν Καλλίμαχος ἐποίησεν. ἐμπλήσαντες δὲ ἐλαίου τὸν λύχνον, τὴν αὐτὴν τοῦ μέλλοντος ἔτους ἀναμένουσιν ἡμέραν· ἔλαιον δὲ ἐκεῖνο τὸν μεταξύ ἐπαρκεῖ χρόνον τῷ λύχνῳ κατὰ τὰ αὐτὰ ἐν ἡμέρᾳ καὶ νυκτὶ φαίνονται. (*Y Calímaco hizo una lámpara de oro para la diosa. Habiendo llenado completamente de aceite de oliva la lámpara, aguardan al mismo día del año siguiente. Aquel aceite es suficiente durante el tiempo intermedio para la lámpara, que da luz de día y de noche por igual*)

¹⁸⁵ Plutarco señala una diferencia con respecto al fuego de la diosa romana Vesta: en Roma, las encargadas de evitar que se apagara eran las Ἑστιάδες παρθένοι, las vírgenes vestales; en Delfos, en cambio, no eran doncellas, sino mujeres maduras, de quienes no se esperaba ya que mantuvieran relaciones sexuales, las que desempeñaban esa labor. *Vid.* p. 247-248.

¹⁸⁶ El mismo episodio está narrado en la biografía de Numa. Plutarco, *Vida de Numa* 9, 6: Ἀθήνησι μὲν ἐπὶ τῆς Ἀριστίωνος λέγεται τυραννίδος ἀποσβεσθῆναι τὸν ἱερὸν λύχνον. (*Se cuenta que en Atenas, en la tiranía de Aristión, se apagó la lámpara sagrada*). Se refiere con Aristión al demagogo ateniense que en el s. I a. C. levantó a sus conciudadanos contra los romanos, con el fin de favorecer a su aliado Mitridates, rey del Ponto. El dominio ejercido por Aristión sobre la opinión pública es llamado tiranía por Plutarco. No obstante, la llegada de Sila a Grecia supuso la toma de Atenas en 86 a. C., la muerte de Aristión y la destrucción del recinto sagrado donde ardía el fuego permanente de la diosa.

En cuanto a la imagen de Atenea, y como es habitual en el caso de los ξόανα, esculturas antiguas y venerables, surgieron leyendas que afirmaban que ningún artista la había creado, sino que había caído del cielo¹⁸⁷. El ξόανov de Atenea Políada era de madera de olivo y aún no se sabe con certeza si se trataba de una imagen sedente o en pie¹⁸⁸. Probablemente se tratara de una escultura muy sencilla, con rasgos poco marcados y de pequeño tamaño, de forma que un grupo de mujeres fuera capaz de desvestirla y lavarla en los ritos que incluían estas actividades y que se comentarán en seguida a propósito de un pasaje de la *Vida de Alcibiades*. Los inventarios del s. IV a. C. indican que la imagen estaba decorada con ricos complementos: una diadema de oro, pendientes, varios collares de oro, un brazalete, la égida con la cabeza de la Gorgona hecha en oro, una lechuza del mismo material y una φιάλη para realizar o recibir libaciones igualmente dorada. Estaba además vestida con el peplo panatenaico, que se renovaba anualmente. Sismondo¹⁸⁹ cree que, siendo en sus orígenes una imagen de madera relativamente neutral, fue recibiendo símbolos (la lechuza como emblema de la sabiduría, la φιάλη para indicar que era destinataria de libaciones y, por tanto, honrada convenientemente por sus adoradores) y atributos guerreros (la égida con el Γοργόνειος o rostro de la Gorgona, quizá también un casco) para transformarla en una más clara representación de Atenea Políada, la protectora de la ciudad, y añade que la reorganización del festival panatenaico a mediados del s. VI a. C. pudo ser el momento de tales adiciones.

El festival de las Panateneas, celebrado en el primer mes del calendario ateniense, Hecatombeón, era el más importante de la ciudad e incluía la participación de todos los grupos sociales y, en determinados eventos, también de extranjeros. La destinataria de los ritos panatenaicos, especialmente de la ofrenda del peplo bordado, era la Atenea Πολιάς descrita arriba, pero, antes de este grandioso festival, otros ritos, éstos realizados sólo por mujeres, se centraban en ella. Tenían lugar en los dos meses anteriores a

¹⁸⁷ Pausanias 1, 26, 7: τὸ δὲ ἁγιώτατον (...) ἐστὶν Ἀθηνᾶς ἄγαλμα ἐν τῇ νῦν ἀκροπόλει, τότε δὲ ὀνομαζομένη πόλει· φήμη δὲ ἐς αὐτὸ ἔχει πεσεῖν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. (*Y lo más santo (...) es la estatua de Atenea en la Acrópolis actual, entonces llamada pólis. Existe el rumor con respecto a ella de que cayó del cielo*)

¹⁸⁸ Farnell (1977: 331-337), recoge diversos testimonios literarios e iconográficos que le inclinan a pensar que la imagen antigua de Atenea Πολιάς estaba de pie, aunque Sismondo Ridgway (1992: 122), defiende la posibilidad de que el hallazgo en la Acrópolis de figuras de terracota que muestran a la diosa sentada demuestre que ésa era en efecto la pose del ξόανov del Erecteón.

¹⁸⁹ Sismondo Ridgway (1992: 124).

Hecatombeón, los dos últimos del año anterior, Targelión y Esciroforiόν. En el primero, los Καλλυντήρια y los Πλυντήρια se ocupaban de la limpieza primaveral de la imagen y de su templo, pues, como señala Burkert¹⁹⁰, la suciedad se deposita incluso en el santuario y las imágenes de los dioses, de manera que la limpieza regular era necesaria. Las Calinterias, mucho menos presentes en los testimonios literarios que las Plinterias, se realizaban el 19 del mes y, en ellas, se limpiaba y barría el templo. Parke¹⁹¹ recoge una sugerencia de Deubner según la cual ésta era también la ocasión en que la lámpara de aceite del ἀρχαῖος νεός se rellenaba y se encendía de nuevo.

El festival de las Plinterias ocurría tan sólo unos días después, seguramente el 25, como se indica en la *Vida de Alcibíades* plutarquea, aunque Focio lo sitúe algo más tarde, el 28¹⁹². A diferencia de las Panateneas, se trata de un festival de carácter sombrío, pues la etiología lo relaciona con la muerte de Aglauro, una de las Cecrópides que, junto a su hermana Herse, se suicidó arrojándose de lo alto de la Acrópolis después de haber abierto la caja donde Atenea había guardado al recién nacido Erictonio, contraviniendo la prohibición de la diosa en ese sentido. Como señal de duelo por esta muerte, las mujeres no lavaron sus ropas durante un año. El objetivo del festival era precisamente la limpieza anual del vestido y de sus adornos, especificados antes. Plutarco denomina ὄργια ἀπόρρητα estos ritos, que eran secretos y sólo podían ser desempeñados por mujeres de la familia de los Praxiérgidas, que tenían el honor, constata Hesiquio¹⁹³, de desvestir a la diosa y volver a vestirla tras la limpieza. Dillon¹⁹⁴, siguiendo las indicaciones de Focio relativas a las llamadas Λουτρίδες o “limpiadoras”¹⁹⁵, asume que éstas debían de ser dos muchachas, también del γένος de los Praxiérgidas, que lavaban la estatua, mientras que otras mujeres de la misma familia

¹⁹⁰ Burkert (2007: 109).

¹⁹¹ Parke (1977: 152).

¹⁹² Focio, *Léxico* s. v. Καλλυντήρια· καλλυντήρια καὶ πλυντήρια, ἑορτῶν ὀνόματα· γίνονται μὲν αὗται Θαρρηλιῶνος μηνός, ἐνάτη μὲν ἐπὶ δέκα καλλυντήρια, δευτέρα δὲ φθίνοντος τὰ πλυντήρια· τὰ μὲν πλυντήρια φησὶ διὰ τὸν θάνατον τῆς Ἀγλαύρου ἐντὸς ἑνιαυτοῦ μὴ πλυθῆναι ἐσθῆτας. (*Calinterias: Calinterias y Plinterias son nombres de fiestas. Por un lado, tienen lugar en el mes de Targeliόν, en el 19 las Calinterias, en el 28 las Plinterias. Con relación a las Plinterias dicen que a causa de la muerte de Aglauro no se lavaron los vestidos en el espacio de un año*)

¹⁹³ Hesiquio, s. v. Πραξιεργίδαι· οἱ τὸ ἔδος τὸ ἀρχαῖον τῆς Ἀθηνᾶς ἀμφιεννύοντες. (*Praxiérgidas: los que visten la antigua estatua de Atenea*)

¹⁹⁴ Dillon (2003: 133).

¹⁹⁵ Focio, *Léxico* s. v. Λουτρίδες· δύο κόραι περὶ τὸ ἔδος τῆς Ἀθηνᾶς· ἐκαλοῦντο δὲ αὗται καὶ πλυντρίδες. (*Limpiadoras: hay dos muchachas relacionadas con la estatua de Atenea. Ellas se llamaban “limpiadoras”*)

se encargaban de vestirla. De nuevo, Hesiquio menciona una especie de procesión que tenía lugar en ese día, encabezada por una mujer que recibía el nombre de Ἡγητηρία¹⁹⁶, y en la que se transportaba un pastel elaborado con higos, fruto cuyo descubrimiento algunos mitos atribuyen a Deméter, que lo dio como regalo al ateniense Fítalo, pero otros a Atenea, como primer fruto “civilizado”, en palabras de Burkert¹⁹⁷.

Sin embargo, y en contra de lo afirmado por Parke¹⁹⁸, la imagen no abandonaba el templo para ser transportada en la procesión y llegar hasta Falero. Esto es propio de otro ritual otoñal en el que los efebos escoltaban hasta ese puerto el Paladión del tribunal que juzgaba los crímenes involuntarios y que sí era bañado en el agua del mar para limpiarlo del μίαισμα o impureza derivada de su contacto continuo con asesinos¹⁹⁹, pues, como dice Ifigenia en la obra de Eurípides, cuando lleva la estatua de Ártemis para bañarla en el mar, éste tiene el poder de eliminar “todos los males de los hombres”²⁰⁰. El ξόανον de Atenea Πολιάς era desvestido en su templo por las mujeres y cubierto con un velo hasta que su peplo estaba listo al día siguiente. Durante ese espacio de tiempo la diosa no estaba a disposición de sus ciudadanos, por lo que el día se consideraba ἀποφράς, nefasto: se impedía el acceso a los demás santuarios, en cuyas entradas se tendía una cuerda como barrera²⁰¹, y se desaconsejaba hacer negocios de importancia. Ni siquiera se reunía la asamblea en tal día, pues existía la creencia de que la purificación de la imagen implicaba la presencia de poderes maléficos.

El regreso de Alcibíades a Atenas en 408 a. C., poco antes del fin de la Guerra del Peloponeso, coincidió con la celebración de las Plinterias, hecho que destacan Jenofonte y Plutarco. El carácter nefasto del festival ensombreció la entrada triunfal del ateniense en la *pólis* y no faltó quien anunciara su próximo fin. El episodio se narra en la *Vida de Alcibíades* 34, 1-2:

¹⁹⁶ Hesiquio, s. v. Ἡγητηρία· παλάθη σύκων· ἐν τῇ ἑορτῇ πλυντηρίων, φέρουσι παλάθην συγκειμένην ἐξ ἰσχάδων. (Hegeteria: *Pastel de higos. En la fiesta de las Plinterias llevan un pastel hecho de higos secos*)

¹⁹⁷ Burkert (2007: 308).

¹⁹⁸ Parke (1977: 153-154).

¹⁹⁹ Dillon (2003: 134); Burkert (2007: 110).

²⁰⁰ Eurípides, *Ifigenia entre los tauros* 1193: θάλασσα κλύζει πάντα τάνθρώπων κακά. (*El mar limpia todos los males de los hombres*)

²⁰¹ Pólux 8, 141: περισχοινίσαι τὰ ἱερὰ ἔλεγον ἐν ταῖς ἀποφράσι, καὶ τὸ παραφράσαι, οἷον Πλυντηρίας. (*Decían que se separaban con una cuerda los templos en los días nefastos, que los protegían como en las Plinterias*)

[1] οὕτω δὲ τοῦ Ἀλκιβιάδου λαμπρῶς εὐήμεροῦντος ὑπέθρατεν ἐνίους ὅμως ὁ τῆς καθόδου καιρός. ἦ γὰρ ἡμέρα κατέπλευσεν, ἐδρᾶτο τὰ Πλυντήρια τῇ θεᾷ. δρῶσι δὲ τὰ ὄργια Πραξιεργίδαι Θαρρηλιῶνος ἕκτη φθίνοντος ἀπόρρητα, τὸν τε κόσμον καθελόντες καὶ τὸ ἔδος κατακαλύψαντες. ὅθεν ἐν ταῖς μάλιστα τῶν ἀποφράδων τὴν ἡμέραν ταύτην ἄπρακτον Ἀθηναῖοι νομίζουσιν. [2] οὐ φιλοφρόνως οὖν οὐδ' εὐμενῶς ἐδόκει προσδεχομένη τὸν Ἀλκιβιάδην ἢ θεὸς παρακαλύπτεσθαι καὶ ἀπελαύνειν ἑαυτῆς.

[1] *Y así, yéndole las cosas estupendamente a Alcibiades, inquietó no obstante a algunos la ocasión de su regreso, pues el día en que llegó por mar se hacían las Plinterias en honor de la diosa. Y hacen los ritos secretos las Praxiérpidas el día 25 de Targelión, tras quitarle el atavío y ocultar completamente la estatua. Por lo cual, los atenienses consideran ese día libre de actividad entre los especialmente nefastos.* [2] *Así pues, la diosa, al recibir a Alcibiades ni con buena disposición ni benévolamente, parecía ocultársele y apartarlo de sí.*

Las *Helénicas* de Jenofonte coinciden con el pasaje plutarqueo en destacar cuán inoportuno fue el desembarco de Alcibiades, pero no especifican la fecha²⁰². Plutarco utiliza una fórmula habitual para ello: las Plinterias tenían lugar “finalizando Targelión en el sexto día”, en decir, a seis días de que concluyera el mes. Focio, en cambio, afirma que la fecha llegaba Θαρρηλιῶνος δευτέρα φθινόντος²⁰³, dos días antes del fin del mes. Sin embargo, se suele tomar por correcta la propuesta de Plutarco. En el texto de éste se recogen prácticamente todos los detalles que se conocen del festival, que no son muchos desafortunadamente. Eran las Praxiérpidas las que conducen los ritos, considerados ἀπόρρητα por el queronense, esto es, secretos, no sólo para los hombres, sino para aquellas mujeres que no pertenecieran al γένος. El privilegio que supone estar al cargo de manera exclusiva del festival fue confirmado por el oráculo de Delfos y se conserva un decreto de la segunda mitad del s. V a. C. en que el estado ateniense concede

²⁰² Jenofonte, *Helénicas* 1, 4, 12: κατέπλευσεν ἐς τὸν Πειραιᾶ ἡμέρα ἦ Πλυντήρια ἦγεν ἡ πόλις, τοῦ ἔδους κατακεκαλυμμένου τῆς Ἀθηνᾶς, ὃ τινες οἰωνίζοντο ἀνεπιτήδειον εἶναι καὶ αὐτῷ καὶ τῇ πόλει· Ἀθηναίων γὰρ οὐδεὶς ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ οὐδενὸς σπουδαίου ἔργου τολμῆσαι ἂν ἄψασθαι. (*Desembarcó en el Pireo el día en que la ciudad celebraba las Plinterias, cuando es cubierta la estatua de Atenea, lo que algunos predijeron que era contrario a él y a la ciudad, pues ningún ateniense en ese día se atrevería a emprender ningún asunto importante*)

²⁰³ *Vid.* n. 192.

permiso al clan para inscribir las normas del rito en una στήλη o columna del templo de Atenea Políada²⁰⁴.

Ni Plutarco ni Jenofonte dicen en ningún momento que la imagen cultural de la diosa saliera del templo, ni siquiera que fuera lavada. Lo que ambos destacan es que era cubierta, que era velada, pues se le quitaba antes el peplo con que estaba usualmente vestida. La ruptura de la costumbre era lo que convertía el día en una ocasión nefasta para las actividades ordinarias de los ciudadanos. Hasta que la imagen no volvía a su aspecto habitual, vestida con sus ropas y sus adornos, no regresaba la normalidad a la *pólis*. De ahí que el retorno de Alcibiades fuera percibido por algunos como inquietante. La desesperación de los atenienses, tras múltiples y dolorosas derrotas, se alivió con su regreso. A pesar de su huida de Atenas, su labor a favor del bando espartano y su estancia entre los persas, el pueblo ateniense vio en su figura un rayo de esperanza y le concedió no sólo el regreso sin cargos²⁰⁵, sino el título de ἡγεμῶν αὐτοκράτωρ, general con plenos poderes en tierra y mar. No obstante, el que retornara en uno de los días más nefastos del calendario, se convirtió en una señal terriblemente negativa, pues no podía contar con el apoyo de la principal divinidad de Atenas, algo de lo que sí pudieron disfrutar otras figuras políticas como Temístocles o Pericles, al menos tal como presenta los hechos el queronense en sus respectivas *Vidas*, como se verá más adelante.

Plutarco no menciona el acto de lavar la estatua, tan sólo indica que era desvestida, de lo que se deduce que, al menos, sus ropas y adornos sí eran lavados. No se trata de un ritual exclusivo de Atenas y de su diosa Políada. El demo Tórico celebraba probablemente sus propias Plinterias²⁰⁶ y está atestiguado en las islas jónicas de Quíos y Paros un mes llamado Plinterión que bien podría derivar su nombre de esta fiesta, anterior, por tanto, a la migración jonia hacia el este²⁰⁷. El lavado de la estatua, o tan sólo de sus vestidos, era algo más que un acto higiénico, tenía un valor espiritual y estaba dirigido a reforzar los poderes de la diosa²⁰⁸. Dillon²⁰⁹ describe, siguiendo el

²⁰⁴ Dillon (2003: 133).

²⁰⁵ Incluso las maldiciones de los sacerdotes de Eleusis fueron anuladas. *Vid* p. 372.

²⁰⁶ Parker (2005: 76).

²⁰⁷ Larson (2007: 45).

²⁰⁸ De manera similar, la imagen de Hera en Nauplia era lavada en las aguas de la fuente Cánato cada año para renovar su virginidad. *Vid*. p. 60.

²⁰⁹ Dillon (2003: 132).

himno quinto de Calímaco, el baño de la estatua de Atenea en Argos, a cargo de unas limpiadoras equivalentes a las λουτρίδες o πλυντρίδες atenienses, que recibían el nombre de λωτροχόοι y que bañaban la imagen en el río. Existía también la versión masculina de las “limpiadoras de estatuas”: en Olimpia eran varones, descendientes de Fidias, al decir de los habitantes de Élide, quienes eliminaban la suciedad que se hubiera depositado sobre la escultura de Zeus Olímpico²¹⁰.

El festival de las Plinterias, con la nota fúnebre que suponía su relación con la muerte de Aglauro, combinado con las Calinterias, era un ritual de purificación que servía como preliminar a la celebración de las Panateneas al comienzo del año. Era ésta la ceremonia en la que todos los habitantes del Ática, e incluso los del imperio ateniense en época clásica, honraban en común a la diosa de la ciudad. En opinión de Farnell²¹¹, resultaba el más completo ritual dirigido a la diosa de la guerra y las artes, al tiempo que constituía una expresión del poder imperial. Tenía lugar en pleno verano, al igual que otros dos festivales que también implicaban la subida de un buen número de visitantes a la Acrópolis, las Dipolias, en honor de Zeus Salvador, a mediados de Esciroforión, equivalente a junio-julio, y las Sinecias, que honraba la unión de las aldeas áticas en una única *pólis*, a mediados de Hecatombeón, equivalente a julio-agosto. Los días ocupados por las Panateneas eran los últimos de este mes. A juicio de Parker²¹², este período del año, los calurosos meses del verano, no era sólo la ocasión en que los agricultores se relajan de las tareas de la cosecha, sino algo más, la ocasión en que el Ática en conjunto miraba hacia su centro, era un tiempo de conciencia cívica. Curiosamente, las fiestas en honor de Atenea estaban casi ausentes en los seis meses invernales²¹³.

El elemento esencial de toda la celebración era el ofrecimiento de un peplo al ξόανov de Atenea Políada. Esta ofrenda se realizaría anualmente desde el s. VII a. C. o incluso antes, e iría acompañada de una adecuada procesión que llevara el vestido hasta

²¹⁰ Pausanias 5, 14, 5: ταύτη τῆ Ἐργάνῃ καὶ ἀπόγονοι Φειδίου, καλούμενοι δὲ φαίδρυνταί, γέρας παρὰ Ἐλείων εἰληφότες τοῦ Διὸς τὸ ἄγαλμα ἀπὸ τῶν προσιζανόντων καθαίρειν, οὔτοι θύουσιν ἐνταῦθα πρὶν ἢ λαμπρύνειν τὸ ἄγαλμα ἄρχονται. (*Los descendientes de Fidias, llamados “limpiadores”, habiendo obtenido de parte de los Eleos el honor de lavar, de entre las que están ahí posadas, la estatua de Zeus, sacrifican en honor de Atenea Ergane antes de empezar a lustrar la estatua*)

²¹¹ Farnell (1977: 295).

²¹² Parker (2005: 207).

²¹³ Lo mismo ocurre con los festivales consagrados a Apolo, ausente del calendario festivo durante los meses más fríos del año, cuando se desplazaba al país de los hiperbóreos. *Vid.* pp. 215 y 263.

la diosa. Éste fue probablemente el origen del festival, que experimentó un notable engrandecimiento cuando en 566 a. C. fue reorganizado, según la tradición, por Pisístrato, de manera que, cada cuatro años, incluyera competiciones gimnásticas y ecuestres, y recibiera el nombre de Grandes Panateneas, contrastando con las más modestas Panateneas anuales²¹⁴. Tanto el tirano como sus hijos desempeñaron una importante labor en la transformación de Atenas en el s. VI a. C., que la convirtió en la *pólis* espléndida del período clásico, si bien no fue suya toda la responsabilidad, sino que se trataba de una tendencia de la época, explica Parker²¹⁵, visible igualmente en las tiranías de Corinto y Samos, modelos de la ateniense y que desarrollaron un programa de construcción de obras públicas²¹⁶, así como fundaron grandes festivales o dieron mayor esplendor a fiestas locales de menor escala.

Aunque algunos estudiosos apuntan que el motivo del ritual era recordar el día en que la diosa nació de la cabeza de Zeus²¹⁷, el *αἴτιον* mítico del festival era, según la mayoría de los autores, la celebración de la victoria de Atenea en la Gigantomaquia. Era este episodio el que se representaba en los bordados del peplo que se le ofrecía, así como en diferentes lugares de la Acrópolis: en un frontón del primer templo de Atenea Νίκη, cuyo culto comenzó a tener carácter monumental a mediados del s. VI a. C., en las metopas del lado este del Partenón o en una escultura procedente del templo dórico del s. VI a. C., el antiguo templo de Atenea Πολιάς, que muestra a la diosa avanzando para atacar a un Gigante. La repetición de este motivo confiere unidad temática al conjunto arquitectónico que era la Acrópolis y enlaza las evidencias artísticas con el ritual panatenaico.

²¹⁴ El hecho de que Pisístrato en esa fecha aún no se hubiera hecho con el poder en Atenas (él y sus hijos gobernaron la ciudad de 561 a 510 a. C.) se explica, a juicio de Neils (1992: 13-27), atribuyendo a Pisístrato la adición, durante el arcontado de Hipoclides en 566 a. C., de eventos gimnásticos que se celebrarían cada cuatro años. Esto le granjearía la popularidad necesaria para instaurar la tiranía pocos años después.

²¹⁵ Parker (1996: 67-68).

²¹⁶ En el caso de Atenas se suelen citar el Telesterio eleusino, que supuso un destacado avance sobre su predecesor de época de Solón, el templo colosal e inacabado de Zeus Olímpico, el ágora, aunque el espacio que ocupaba parece haber adquirido ya alrededor de 600 a. C. su función como centro político de la ciudad, y el primer templo de piedra consagrado a Atenea en la Acrópolis.

²¹⁷ Parke (1977: 33).

La referencia más antigua al festival está en la *Iliada*²¹⁸ y en ella se mencionan sacrificios anuales de toros y carneros en honor de Atenea. Davidson²¹⁹ sospecha que se trata de una interpolación del s. VI a. C. dirigida a elogiar a Pisístrato, pero aunque así fuera seguiría siendo la primera mención del culto ateniense de Atenea Políada. Por otro lado, quién fuera el que estableció o reorganizó históricamente el festival no importaba tanto a los habitantes del Ática como su fundador mítico. Las fuentes señalan a Erictonio y Teseo, dos figuras íntimamente conectadas con la divinidad²²⁰ y que compartían con ella su sentido político. Erictonio, nacido de la tierra a partir del semen de Hefesto que Atenea limpió de su muslo cuando fue perseguida por el dios, que no pudo alcanzarla, instituyó para ella sacrificios y competiciones panatenaicas, y él mismo participó en la primera carrera de carros, según el relato de Higino²²¹. Antes que él, Apolodoro afirma en su *Biblioteca mitológica* que es Erictonio el fundador de las Panateneas²²². En el léxico de Harpocratió se recoge la institución por parte de Erictonio de las Panateneas anuales y de las Grandes Panateneas²²³. Además, añade el lexicógrafo que existían con anterioridad unas fiestas denominadas Ἀθηναῖα, “Ateneas”, algo también mencionado por Pausanias, que, por su parte, atribuye a Teseo el cambio de nombre del festival y sitúa esta modificación en la época del sinecismo, obra también

²¹⁸ Homero, *Iliada* 2, 550-551: ἐνθά δέ μιν [Ἀθήνην] ταύροισι καὶ ἀρνείοις ἰλάονται | κοῦροι Ἀθηναίων περιτελλομένων ἐνιαυτῶν. (*Y allí la propician [a Atenea] con toros y carneros los jóvenes de los atenienses según pasan los años*)

²¹⁹ Davidson (1958: 23-42).

²²⁰ *Vid.* p. 96.

²²¹ Higino, *Astronomía* 2, 13: *Sed Erichthonius et quadrigas, ut ante diximus, et sacrificia Minervae et templum in arce Atheniensium primus instituit. (...) eumque primo tempore adulescentiae ludos Minervae Panathenaea fecisse et ipsum quadrigis cucurrisse. (Erictonio instituyó el primero los carros de cuatro caballos, como dijimos antes, los sacrificios en honor de Minerva y su templo en la ciudadela de los atenienses. (...) Y él, en un primer momento, hizo las Panateneas, unos juegos de jóvenes en honor de Minerva, y él mismo corrió en las cuadrigas)*

²²² Apolodoro 3, 14, 6: ἐν δὲ τῷ τεμένει τραφεῖς Ἐριχθόνιος ὑπ’ αὐτῆς Ἀθηναῖς ἐκβαλὼν Ἀμφικτύονα ἐβασίλευσεν Ἀθηνῶν, καὶ τὸ ἐν ἀκροπόλει ζόανον τῆς Ἀθηναῖς ἰδρύσατο, καὶ τῶν Παναθηναίων τὴν ἑορτὴν συνεστήσατο. (*Y, tras ser criado por la misma Atenea en su recinto sagrado, Erictonio, una vez que expulsó a Anfictión, reinó sobre Atenas, y consagró en la Acrópolis una estatua de madera de Atenea y organizó la fiesta de las Panateneas*)

²²³ Harpocratió, s. ν. Παναθήναια: (...) διττὰ Παναθήναια ἤγετο Ἀθήνησι, τὰ μὲν καθ’ ἕκαστον ἐνιαυτόν, τὰ δὲ διὰ πενταετηρίδος, ἅπερ καὶ μεγάλα ἐκάλουν. (...) ἤγαγε δὲ τὴν ἑορτὴν πρῶτος Ἐριχθόνιος ὁ Ἡφαίστου. (...) πρὸ τούτου δὲ Ἀθηναῖα ἐκαλεῖτο, ὡς δεδήλωκεν Ἴστρος. (*Se celebraban en Atenas dos Panateneas: por una lado, cada año; por otro, cada cuatro años, las cuales recibían el nombre de Grandes. (...) Y celebró la fiesta el primero Erictonio, hijo de Hefesto. (...) Antes que él, se llamaban Ateneas, como ha mostrado Istro*)

del héroe ateniense²²⁴. Con anterioridad al periegeta, Plutarco hace a Teseo responsable de la unión de las aldeas del Ática y, a continuación, de la fundación del festival común a todas ellas, las Panateneas, en la *Vida de Teseo* 24, 3:

ἐν δὲ ποιήσας ἅπανσι κοινὸν ἐνταῦθα πρυτανεῖον καὶ βουλευτήριον ὅπου νῦν ἴδρυται τὸ ἄστυ, τὴν τε πόλιν Ἀθήνας προσηγόρευσε καὶ Παναθήναια θυσίαν ἐποίησε κοινήν.

Y después de hacer un único pritaneo y un único consejo común para todos allí donde ahora se sitúa la ciudad, llamó pólis a Atenas y estableció como sacrificio común las Panateneas.

Las leyendas y tradiciones relativas a los orígenes de las Panateneas aluden, por tanto, a un carácter casi primitivo de éstas, auténtico, manifestado en la figura del primer rey de la ciudad, autóctono, “nacido de la tierra”, y al tono “panatenaico” de la fiesta, a la idea de la inclusión de toda la población en ella. Davidson²²⁵ explica que estas narraciones legendarias fueron fruto posiblemente de manipulaciones con fines políticos, pero estaban dirigidas a una audiencia que creía que, de alguna manera, el festival existía desde tiempos inmemoriales. Por su parte, Valdés²²⁶ reivindica el valor de tales leyendas, que otros historiadores modernos rechazan como fuente para el conocimiento del pasado, pues dan una idea de cómo los atenienses en los tiempos antiguos se representaban las realidades históricas, que ellos proyectaban en un pasado mítico y legendario. El héroe Teseo, responsable de la fundación del rito panatenaico según Plutarco, fue utilizado, señala Valdés, de forma destacada a partir de las reformas clisténicas; se inventó entonces el mito de Teseo como figura política unificadora y democrática. En el breve pasaje de Plutarco recogido arriba está contenida la idea del establecimiento de la isonomía política, que parte de la existencia de “un único pritaneo y un único consejo común para todos” y, así, Teseo fue promovido conscientemente como modelo heroico de la nueva ciudadanía ateniense que inauguró Clístenes. El

²²⁴ Pausanias 8, 2, 1: οὐκέτι δὲ τὰ παρ’ Ἀθηναίους Παναθήναια τεθῆναι πρότερα [τοῖς Λυκαίοις] ἀποφαίνομαι· τούτω γὰρ τῷ ἀγῶνι Ἀθήναια ὄνομα ἦν, Παναθήναια δὲ κληθῆναι φασιν ἐπὶ Θησέως, ὅτι ὑπὸ Ἀθηναίων ἐτέθη συνειλεγμένων ἐς μίαν ἀπάντων πόλιν. (*Declaro que no están instituidas las Panateneas entre los atenienses con anterioridad [a las Liceas]. Pues ese certamen tenía Ateneas como nombre, y afirman que fue denominado Panateneas en época de Teseo, porque fue establecido a consecuencia de que los atenienses se reunieron en una única ciudad de todos*)

²²⁵ Davidson (1958: 25).

²²⁶ Valdés (2009: 11-40).

establecimiento de las Panateneas, que Plutarco denomina *θυσίαν κοινήν*, refuerza esta idea unificadora, de inclusión de todos los habitantes del Ática, tal como se reflejaba en la *πομπή* que ascendía a la Acrópolis el 28 de Hecatombeón.

La fiesta nocturna o *παννοχίς*, la procesión y los sacrificios parecen ser los componentes fundamentales que se celebraban cada año, así como probablemente algunos eventos a medio camino entre lo atlético y lo militar, competiciones tribales como la *πυρρίχη* o danza pírrica, bailes de hombres armados, tal vez procedentes de antiguas danzas de caza, y cuyo origen mítico enlazaba con Atenea²²⁷, el concurso de *εὐανδρία* o belleza masculina, y la carrera de antorchas, que transportaba el fuego desde la Academia a la Acrópolis, donde se usaba para encender el que se usaría a continuación para los sacrificios.

Aunque la población en general esperaría con ansia el momento de los sacrificios y el banquete posterior, una de las pocas ocasiones en que los atenienses tendrían carne en abundancia a su disposición²²⁸, el evento principal de las Panateneas era la procesión, que concluía con una ofrenda del peplo a la imagen de la diosa patrona en el *ἀρχαῖος νεώς*. Esta *πομπή* seguía un recorrido de aproximadamente un kilómetro de longitud, desde la puerta Dípilo a través del Cerámico, el barrio de los artesanos, y el ágora hasta lo alto de la Acrópolis y finalizaba a la entrada del templo de Atenea Políada, en cuyo altar tenían lugar los sacrificios. La procesión panatenaica era uno de los eventos más destacados de todo el calendario religioso ateniense, pues incluía representantes de prácticamente todos los segmentos de la población, desde miembros de familias aristocráticas, que desempeñaban los principales papeles (la sacerdotisa de Atenea Políada, de la familia de los Eteobútaidas; las *arréforos* y *canéforos*, niñas también procedentes de familias nobles encargadas, respectivamente, del tejido del peplo y de llevar cestas que contenían los granos que se derramarían sobre las cabezas de las

²²⁷ La victoria de la diosa sobre los Gigantes que amenazaban el orden olímpico, motivo mítico omnipresente no sólo en el festival panatenaico sino en los testimonios iconográficos conservados de la Acrópolis, es el hecho que da pie a que Atenea inaugure esta danza, que Dionisio de Halicarnaso, 7, 72, 7, relaciona con los Titanes en lugar de los Gigantes: Ἑλληνικὸν δὲ ἄρα καὶ τοῦτο ἦν ἐν τοῖς πάνυ παλαιῶν ἐπιτήδευμα, ἐν ὅπλοις ὄρχησις ἢ καλουμένη πυρρίχη, εἴτ' Ἀθηναῖς πρώτης ἐπὶ Τιτάνων ἀφανισμῶ χορεύειν καὶ ὀρχεῖσθαι σὺν ὅπλοις τάπινικια ὑπὸ χαρᾶς ἀρξαμένης, εἴτε παλαιότερον ἔτι Κουρήτων αὐτὴν καταστησαμένων. (*Esto era una costumbre helénica en los tiempos muy antiguos, la danza en armas llamada pírrica, ya porque comenzó Atenea la primera a danzar y bailar con las armas por la alegría con motivo de la destrucción de los Titanes, como celebración de su victoria, ya porque la establecieron aún más antiguamente los Curetes*)

²²⁸ Según Mikalson (2004: 77), se llegaron a sacrificar hasta 300 víctimas en los mejores tiempos del festival.

víctimas; hermosos y jóvenes guerreros a caballo o en carros), a músicos, ancianos venerables que portaban ramos de olivo y que recibían el nombre de *θαλλοφόροι*, y magistrados, pero también metecos, que ejercían de *σκαφηφόροι*, portadores de bandejas de plata o bronce con ofrendas de pasteles, e incluso representantes de los aliados de Atenas, que enviaban ofrendas de animales y armas a la diosa²²⁹. En contra de lo habitual en los eventos públicos, las mujeres tenían una presencia destacada en la *πομπή*, como se aprecia en los relieves del friso del Partenón.

Si bien la procesión se dirigía al hoy llamado Erecteón, es en el Partenón, en la zona sur de la ciudadela, donde se conserva el monumento clásico que da la visión más completa de una gran *πομπή*: el friso de 160 metros de longitud que se extendía alrededor de la pared de la *cella* de este templo. Muestra la procesión que se desplaza a lo largo de los lados norte y sur del templo hacia su entrada, en el lado este. No obstante los numerosos estudios, no hay una única interpretación de lo que representa exactamente: podría ser la procesión panatenaica tal como se celebraba en la segunda mitad del s. V a. C., fecha de realización del friso, o ser la procesión inaugural celebrada por el rey mítico Erictonio, fundador del festival según algunas fuentes²³⁰; podría reflejar la procesión en el momento de llegar a la Acrópolis o estar compuesto de diferentes escenas de la *πομπή* mientras seguía su camino a lo largo de la Vía Sagrada que atravesaba el Cerámico y el ágora. Sí parece claro que la cabecera de la procesión la ocuparían cargos importantes, los prítanes, magistrados y otros oficiales, pues era el lugar de mayor prestigio²³¹, y que muchachas jóvenes, no casadas, desempeñaban

²²⁹ Cuando Atenas se hizo con el todo el poder de la Liga de Delos y trasladó el tesoro a su ciudad, obligó al resto de miembros de la Liga a participar en las fiestas áticas: cada uno debía enviar para las Panateneas una vaca y una armadura completa. De esta manera, como dice Burkert (2007: 343), no era sólo la ciudad, sino todo el imperio el que se exhibía en la procesión festiva. Se esperaba la misma aportación de las colonias.

²³⁰ *Vid.* p. 110.

²³¹ Uno de los Pisistrátidas, Hiparco, fue de hecho asesinado cuando encabezaba la procesión en 514 a. C. Tucídides 1, 20, 2: Ἀρμόδιος καὶ Ἀριστογείτων (...) τῷ Ἰπάρχῳ περιτυχόντες περὶ τὸ Λεωκόρειον καλούμενον τὴν Παναθηναϊκὴν πομπὴν διακοσμοῦντι ἀπέκτειναν. (*Harmodio y Aristogitón, tras encontrarse en los alrededores del llamado Leocorio con Hiparco mientras organizaba la procesión panatenaica, lo mataron*)

funciones diversas y señaladas, tanto las hijas de ciudadanos como de metecos, aunque estas últimas como acompañantes de las atenienses²³².

La ofrenda del peplo se muestra en la parte central del lado este del friso: una niña, con su vestido no ceñido, señal de que aún no ha alcanzado la adolescencia, sostiene una tela, doblada varias veces, con la ayuda de un adulto que se sitúa frente a ella y que se identifica usualmente con el arconte rey, aunque puede aludir al mismo tiempo al mítico rey Cécrope, que entrega a su hija Pandroso, la única de las Cecrópides que obedeció el mandato de Atenea de no abrir la caja donde descansaba Erictonio recién nacido, el peplo de Atenea. La presentación de éste a la diosa se remonta, en Atenas, al menos al s. VII a. C.; es inevitable recordar un ejemplo tanto o más antiguo de esta clase de ofrenda, contenido en el canto sexto de la *Iliada*: por indicación de Héctor, Hécuba escoge el mejor de los peplos que guarda y, junto a otras ancianas troyanas, se dirige al templo de Atenea en la ciudad, asediada por los aqueos, para rogar a la diosa que la furia de Diomedes se detenga y que Troya no sea destruida. A cambio, la sacerdotisa Teano entrega a la divinidad el peplo, que las mujeres llevan en procesión al santuario, y hace la promesa de sacrificar doce terneras. Sin embargo, Atenea no escucha sus plegarias²³³. La imagen cultural a la que se dirige Teano era un ξόανov seguramente sedente, pues el peplo es depositado sobre sus rodillas y, más tarde, sería almacenado con las restantes posesiones de la diosa.

Cuando en época histórica se ofrendaba un tejido bordado de este tipo a una divinidad, tal acto religioso solía integrarse en el marco de un festival, que incluía otros rituales como sacrificios y competiciones. Las llamadas “16 mujeres” de Olimpia tejían

²³² Dillon (2003: 42-50) analiza con detalle las figuras femeninas del friso, presentes sólo en el lado este, e indica su función en la procesión: las ya mencionadas arréforos y la sacerdotisa de Atenea Políada, en el lugar más destacado de la composición, sobre la entrada al templo; portadoras de φιάλαι y οἰνοχόαι, recipientes para hacer libaciones; portadoras de θυμιατήρια o quemadores de incienso; o jóvenes que esperan que les sean entregadas las cestas que llevarán sobre sus cabezas como canéforos.

²³³ Homero, *Iliada* 6, 269-273; 302-304; 311: ἀλλὰ σὺ μὲν πρὸς νηὸν Ἀθηναίης ἀγελεῖς | ἔρχοιο σὺν θυέεσσιν ἀολλίσσασα γεραιάς· | πέπλον δ', ὅς τις τοι χαριέστατος ἠδὲ μέγιστος | ἔστιν ἐνὶ μεγάρῳ καὶ τοι πολὺ φίλτατος αὐτῆ, | τὸν θεὸς Ἀθηναίης ἐπὶ γούνασιν ἠϋκόμοιο. | (...) ἦ δ' ἄρα πέπλον ἐλοῦσα Θεανῶ καλλιπάρηος | θῆκεν Ἀθηναίης ἐπὶ γούνασιν ἠϋκόμοιο, | εὐχομένη δ' ἠῤατο Διὸς κούρη μεγάληο· | (...) ἀνένευε δὲ Παλλὰς Ἀθήνη. (Pero tú, por un lado, ve al templo de la depredadora Atenea con sacrificios después de reunir a las ancianas; por otro, un peplo que para ti sea el más bonito y el más grande en el palacio y que para ti misma sea con mucho el más querido, ése colócalo sobre las rodillas de Atenea de hermoso cabello. (...) Y tras coger Teano, de hermosas mejillas, el peplo, lo colocó sobre las rodillas de Atenea de hermoso cabello, y pedía suplicando a la hija del poderoso Zeus. (...) Pero Palas Atenea lo denegó)

y entregaban a Hera cada cuatro años un peplo en el contexto de los Juegos Hereos²³⁴, exclusivos para mujeres y que posiblemente precedían a los Juegos Olímpicos. Esta prenda, en opinión de García Romero²³⁵, simbolizaba los peplos nupciales que las muchachas que competían en los juegos femeninos pronto vestirían. En otro festival espartano, las Jacintias, el destinatario de la ofrenda, también tejida por mujeres, era Apolo. Se trataba de un quitón, elaborado en una construcción que recibía precisamente ese nombre, Χιτών²³⁶, pero en este caso la ofrenda era anual. En Atenas, el peplo entregado a la diosa Políada procedía simbólicamente de toda la comunidad, aunque eran unas pocas jóvenes las que lo elaboraban. Las aves de la comedia de Aristófanes, al plantearse quién será su divinidad protectora, se preguntan en primer lugar a quién ofrecerán el peplo²³⁷; se trataba de un ritual central de la *pólis*, el núcleo del festival panatenaico, “el sello del contrato entre la diosa y la ciudad”²³⁸.

El peplo, fabricado en lana, presentaba siempre la misma temática en su decoración: Atenea y Zeus guiando a los restantes dioses a la victoria en la Gigantomaquia. Así lo indica Hécuba en la tragedia homónima de Eurípides, cuando se imagina, prisionera en “la ciudad de Palas”, trabajando en el telar con otras mujeres y esclavas, hilando el “peplo azafranado”²³⁹. Ése es el color que el mito y el ritual griego asociaba con las mujeres, según indica Barber²⁴⁰. El epíteto κροκόπεπλος se encuentra en Homero y Hesíodo asociado a diversas divinidades, como la Aurora o la Oceánide Enío²⁴¹. En un pueblo de la Edad de Bronce de Tera se ha hallado un fresco que muestra

²³⁴ Vid. n. 100.

²³⁵ García Romero (2008).

²³⁶ Pausanias 3, 16, 2: ὑφαίνουσι δὲ κατὰ ἔτος αἱ γυναῖκες τῷ Ἀπόλλωνι χιτῶνα τῷ ἐν Ἀμύκλαις, καὶ τὸ οἶκημα ἐνθα ὑφαίνουσι Χιτῶνα ὀνομάζουσιν. (*Las mujeres tejen cada año para Apolo el de Amiclas un quitón y llaman Quitón a la construcción donde la tejen*)

²³⁷ Aristófanes, *Aves* 826-827: τίς δαὶ θεὸς | πολιοῦχος ἔσται; τῷ ξανούμεν τὸν πέπλον; (*Pues ¿qué divinidad será la protectora de la ciudad? ¿Para quién trabajaremos el peplo hasta el aburrimiento?*)

²³⁸ Parker (2005: 265).

²³⁹ Eurípides, *Hécuba* 466-474: ἡ Παλλάδος ἐν πόλει | τᾶς καλλιδίφρου θεᾶς | ναίουσ' ἐν κροκέῳ πέπλῳ | ζεύξομαι ἄρματι πάλους, | ἐν δαιδαλέαισι ποικίλλουσ' | ἀνθοκρόκοισι πήναις, ἢ | Τιτάνων γενεάν, | τὰν Ζεὺς ἀμφιπύρῳ | κοιμίζει φλογμῷ Κρονίδας; (*¿Acaso habitando en la ciudad de Palas, la diosa del hermoso carro, en un peplo azafranado unciré caballos al carro, adornándolo en una trama hermosamente forjada, tejida con flores, o bordaré el linaje de los Titanes, al que Zeus Cronida calma con su resplandor rodeado de fuego?*)

²⁴⁰ Barber (1992: 103-117).

²⁴¹ Homero, *Iliada* 8, 1; 19, 1: Ἦὼς μὲν κροκόπεπλος; Hesíodo, *Teogonía* 273: Ἐνώ τε κροκόπεπλον; 358: Τελεστώ τε κροκόπεπλος.

un grupo de mujeres de edades diversas recolectando estambres de azafrán en cubos y depositándolos ante una diosa o sacerdotisa, en lo que se ha considerado un rito de pasaje de la infancia a la madurez. Barber sugiere que el ritual de elaboración del peplo panatenaico, que implicaba igualmente a niñas y mujeres, pudo tener más relación con este tipo de rituales femeninos de pasaje de lo que parece a primera vista. Si el color dominante del peplo era el azafrán, es posible que el tinte púrpura, el más caro de los usados en la Antigüedad, pero también el más duradero y el que mejor resistía la exposición a la luz, fuera empleado como color de contraste para “dibujar” el diseño. Éste podía ser de dos formas, a juzgar por los testimonios iconográficos: una serie de frisos horizontales que mostraban escenas sucesivas recorriendo todo el ancho de la tela, como se observa en algunas estatuillas de terracota halladas en la Acrópolis y decoradas con animales y personas, o en algunos vasos de figuras negras del s. VI a. C., donde se han representado princesas y diosas vestidas con prendas de este tipo; o una única franja vertical en la parte frontal formada por recuadros que recuerdan las metopas de un templo, como presenta una escultura de Atenea del s. I d. C., hoy conservada en el *Staatliche Kunstsammlungen* de Dresde. Esta segunda forma era más sencilla de elaborar, pues, fuera de los paneles, el resto del peplo, de un único color y sin decoración, se tejería rápida y mecánicamente. Los frisos horizontales que cubrían toda la tela resultarían más costosos y laboriosos. Escoger un tipo u otro dependería del estado financiero y político de Atenas: el más elaborado necesitaría seguramente mayor inversión en los materiales y una situación pacífica para completar una obra más ambiciosa.

Como se ha dicho antes, el tema de los bordados se repetía en cada prenda, la victoria de los dioses olímpicos sobre los Gigantes, que representan la amenaza de lo caótico sobre el orden político. Tan sólo en una ocasión, a juzgar por las noticias conservadas, se modificó el diseño del peplo, con consecuencias ciertamente peores de las imaginadas. Plutarco enumera en la *Vida de Demetrio* 11-12 los honores que los atenienses brindaron al macedonio y a su padre Antígono en agradecimiento por haber “liberado” su *pólis* del gobierno de Casandro y restaurado el gobierno democrático. Tales honores, juzga Plutarco, fueron excesivos e inadecuados para dos mortales, a los que prácticamente se diviniza: recibieron el título de σωτήρες θεοί, “dioses salvadores”; se eliminó la figura del arconte epónimo y se creó otro con su nuevo nombre, el ἱερεὺς σωτήρων o “sacerdote de los salvadores”; se erigió un altar Δημητρίου Καταιβάτου, “de

Demetrio Catéбата”, en el lugar donde por primera vez pisó tierra ateniense; se llamó Demetrión al mes Muniquióon y Demetrias a las fiestas Dionisias; y se aprobó en un decreto que los rostros de Demetrio y Antígono se bordaran en el peplo panatenaico, tal como se lee en la *Vida de Demetrio* 10, 4:

ένυφαίνεσθαι δὲ τῷ πέπλῳ μετὰ θεῶν αὐτοὺς [Δημήτριον καὶ Ἀντίγονον] ἐψηφίσαντο.

Decretaron bordarlos [a Demetrio y Antígono] en el peplo entre los dioses.

Un poco más adelante, en la misma *Vida* 12, 3, Plutarco explica el final de ese peplo, posiblemente el único que introdujo una modificación en su temática y que no llegó a ser entregado a la diosa, pues un fenómeno atmosférico lo destruyó en mitad de la procesión que lo conducía al templo de Atenea Políada:

ἐπεσήμηνε δὲ τοῖς πλείστοις τὸ θεῖον· ὁ μὲν γὰρ πέπλος, ὃ̃περ ἐψηφίσαντο μετὰ τοῦ Διὸς καὶ τῆς Ἀθηνᾶς προσενυφῆναι Δημήτριον καὶ Ἀντίγονον, πεμπόμενος διὰ τοῦ Κεραμεικοῦ μέσος ἐρράγη θυέλλης ἐμπεσοῦσης.

La divinidad se hizo notar con muchísimos signos, pues el peplo en el que decretaron que Demetrio y Antígono fueran bordados al lado de Zeus y Atenea, sacado en procesión a través del Cerámico, se rasgó por la mitad al sobrevenir un vendaval.

Plutarco atribuye a la divinidad la fuerte ráfaga de viento que rasgó el tejido, como castigo por la desmesura de las honras decretadas para los macedonios. La sorpresa de los espectadores y participantes de la πομπή ante la destrucción del peplo debió de ser mayúscula: apenas se había iniciado la procesión, aún estaba atravesando el Cerámico y no había llegado al ágora, cuando el objeto más sagrado del festival sufría lo que muchos, entre ellos el queronense, entendieron como una muestra del desacuerdo divino con la adoración excesiva de Demetrio. Tan sólo los dioses podían ocupar el peplo, de la misma manera que ocupan una posición central en el friso del Partenón, sentados en actitud relajada y observando la llegada de la πομπή, de la ofrenda textil para Atenea y de las víctimas para el gran sacrificio. Diodoro Sículo incluye en su narración histórica el episodio del bordado de Antígono y su hijo en el peplo y añade

otro motivo más para el castigo divino: la inclusión de sendas estatuas de oro, transportadas sobre un carro, en la procesión²⁴².

El peplo era tradicionalmente elaborado por un grupo de mujeres denominadas Ἐργαστῖναι²⁴³. Su número en época helenística debía de rondar el centenar y en su mayoría eran muchachas no casadas que tomaban parte en la procesión, en lo que Parker²⁴⁴ considera una especie de desfile de jóvenes listas para el matrimonio procedentes de las mejores familias, representadas por las 29 figuras femeninas que pueden contarse en el lado este del friso del Partenón. Para dar comienzo a la fabricación del peplo, no obstante, se escogían cuatro niñas de edades entre los siete y once años, llamadas arréforos. En el festival de los Χαλκεία, el último día de Pianepsión, dos de ellas llevaban a cabo un ritual secreto y nocturno en el que transportaban unos objetos sagrados en cestas cerradas a algún lugar no identificado pero cercano al templo de Atenea Políada, donde ellas residían durante un año consagradas a la diosa²⁴⁵. Dillon²⁴⁶ señala que las otras dos arréforos seguramente quedaban “en la reserva” y no participaban en este ritual secreto, que refleja el mito según el cual Atenea entregó a las Cecrópides una cesta cerrada con la indicación de no

²⁴² Diodoro Sículo 20, 46, 2: οἱ δὲ Ἀθηναῖοι γράψαντος ψήφισμα Στρατοκλέους ἐψηφίσαντο χρυσᾶς μὲν εἰκόνας ἐφ’ ἄρματος στῆσαι τοῦ τε Ἀντιγόνου καὶ Δημητρίου, (...) ἐνυφαινόντων αὐτοὺς εἰς τὸν τῆς Ἀθηνᾶς πέπλον κατ’ ἐνιαυτόν. (*Y los atenienses, habiendo propuesto Estratocles un decreto por escrito, decretaron erigir imágenes de oro de Antígono y Demetrio sobre un carro, (...) bordándolos en el peplo de Atenea cada año*)

²⁴³ Hesiquio, s. v. Ἐργαστῖναι· αἱ τὸν πέπλον ὑφαίνουσαι. (*Eragastinas: las que tejen el peplo*)

²⁴⁴ Parker (2005: 264).

²⁴⁵ Pausanias 1, 27, 3: παρθένοι δύο τοῦ ναοῦ τῆς Πολιάδος οἰκοῦσιν οὐ πόρρω, καλοῦσι δὲ Ἀθηναῖοι σφᾶς ἀρρηφόρους· αὐταὶ χρόνον μὲν τινα διαίταν ἔχουσι παρὰ τῆ θεῶ, παραγενομένης δὲ τῆς ἑορτῆς δρῶσιν ἐν νυκτὶ τοιαύδε. ἀναθεῖσαι σφισιν ἐπὶ τὰς κεφαλὰς ἅ ἢ τῆς Ἀθηνᾶς ἱέρεια δίδωσι φέρειν, οὔτε ἢ διδοῦσα ὁποῖόν τι δίδωσι εἰδυῖα, οὔτε ταῖς φερούσαις ἐπισταμέναις. (...) κάτω μὲν δὴ τὰ φερόμενα λείπουσι, λαβοῦσαι δὲ ἄλλο τι κομίζουσιν ἐγκεκαλυμμένον. καὶ τὰς μὲν ἀφιαῖσιν ἤδη τὸ ἐντεῦθεν, ἑτέρας δὲ ἐς τὴν ἀκρόπολιν παρθένους ἄγουσιν ἀντ’ αὐτῶν. (*Dos muchachas habitan no lejos del templo de la Políada; los atenienses las llaman arréforos. Ellas residen un tiempo junto a la diosa y, cuando llega la fiesta, hacen de noche lo siguiente: tras colocarse sobre la cabeza lo que les da la sacerdotisa de Atenea, lo llevan, sin saber la que da qué da ni siendo conocedoras las que lo llevan. (...) Y, por un lado, dejan abajo lo que llevan y, por otro, tras coger otra cosa, la transportan envuelta. Y a unas, desde entonces, ya las dejan libres y a otras muchachas las conducen en lugar de esas a la Acrópolis*)

²⁴⁶ Dillon (2003: 58).

abrirla ni mirar lo que contenía. Dos de las hermanas no obedecieron²⁴⁷; las arréforos, en cierta forma, cumplirían año tras año el mandato de Atenea, al transportar los objetos sagrados sin tratar de averiguar en qué consistían. En ese mismo día, estas niñas daban comienzo a la elaboración del peplo. Aún faltaban nueve meses para las Panateneas, pero se trataba de un proceso laborioso y totalmente artesanal. Los Χαλκεία eran, de hecho, las fiestas consagradas a Atenea Ἐργάνη, la patrona de los artesanos, que compartía en esta ocasión el festival con Hefesto, dios de la metalurgia. La prenda resultante de este trabajo, que iniciaban las arréforos pero que ejecutaban otras mujeres, a su vez ayudadas por esclavas, como vaticina Hécuba que le corresponderá hacer si tras la Guerra de Troya es llevada presa a Atenas²⁴⁸, tendría unas medidas de aproximadamente 1'5 por 1'85 metros, que bastarían para cubrir la estatua de madera de Atenea Políada. Con este fin, el peplo se entregaba, al final de la πομπή panatenaica, a algún miembro de los Praxiérvidas, el clan encargado de velar por la limpieza y el vestido del ξόανov.

Sin embargo, el peplo del que habla la *Vida de Demóstenes* posiblemente no sea este tejido tradicional elaborado por mujeres con dimensiones reducidas. Parke²⁴⁹ cree que en un primer momento se usó un tipo pequeño de peplo, para vestir una estatua antigua de tamaño humano, pero que, más adelante, cuando Atenas contó con una escultura colosal de su diosa, la obra crisoelefantina de Fidias, el peplo hubo de aumentar para adaptarse a sus dimensiones, es decir, considera que el peplo pasó a presentarse a la imagen del Partenón, completada a finales del s. V a. C. Para transportar esta ofrenda en la procesión, se hacía uso de un barco con ruedas, desde cuyo mástil se desplegaba el peplo como si fuera una vela. La incorporación de este carro al ritual no pudo ser antigua, sino que parece evocar el imperio marítimo liderado por Atenas tras la

²⁴⁷ Apolodoro 3, 14, 6: τοῦτον [Ἐριχθόνιον] Ἀθηνᾶ κρύφα τῶν ἄλλων θεῶν ἔτρεφεν, ἀθάνατον θέλουσα ποιῆσαι· καὶ καταθεῖσα αὐτὸν εἰς κίστην Πανδρόσω τῇ Κέκροπος παρακατέθετο, ἀπειποῦσα τὴν κίστην ἀνοίγειν. αἱ δὲ ἀδελφαὶ τῆς Πανδρόσου ἀνοίγουσιν ὑπὸ περιεργίας, καὶ θεῶνται τῷ βρέφει παρεσπειραμένον δράκοντα· καὶ ὡς μὲν ἔνιοι λέγουσιν, ὑπ' αὐτοῦ διεφθάρησαν τοῦ δράκοντος, ὡς δὲ ἔνιοι, δι' ὄργην Ἀθηνᾶς ἐμμανεῖς γενόμεναι κατὰ τῆς ἀκροπόλεως αὐτὰς ἔρριψαν. (*A ése [a Erictionio] alimentaba Atenea a escondidas de los demás dioses, porque deseaba hacerlo inmortal. Y, tras colocarlo en una cesta, se lo confía a Pandroso, la hija de Cécrope, después de prohibirle abrir la cesta. Pero las hermanas de Pandroso la abren por curiosidad y contemplan una serpiente entremezclada con el recién nacido. Y, según dicen algunos, fueron destruidas por la misma serpiente; según otros, tras enloquecer a causa de la cólera de Atenea, se arrojaron a sí mismas desde lo alto de la Acrópolis*)

²⁴⁸ Vid. n. 239.

²⁴⁹ Parke (1977: 33).

victoria sobre los persas. Según Barber²⁵⁰ se utilizó una de las naves tomadas en Salamina a los enemigos; según Neils²⁵¹, en cambio, la costumbre de emplearlo procedería del s. IV a. C. y debió de ser un regalo de algún monarca helenístico a la ciudad. En cualquier caso, el barco-carro avanzaba desde el Πομπεῖον, la construcción junto a la puerta Dípilo de donde salía la procesión, hasta el santuario de Deméter Eleusina a los pies de la Acrópolis.

El peplo de tamaño humano destinado al ξόανον de Atenea Πολιάς apenas podría verse colgado del mástil de este barco, y al ser pequeño pudo doblarse para evitar ser dañado por el vendaval del que hace mención Plutarco. Mansfield propuso una solución en su obra *Robe of Athena* de 1985, recogida por Barber²⁵² y Parker²⁵³: basándose en unas indicaciones de la *Constitución de los Atenienses* de Aristóteles, que permiten deducir la existencia de un concurso de tejedores profesionales para elaborar una especie de tapiz decorado con motivos de la Gigantomaquia y de grandes dimensiones, que serviría de vela del carro-barco, Mansfield afirma la existencia de dos tipos de peplo: el tradicional, fabricado por las Ἐργαστῖναι, destinado a vestir la antigua imagen de madera guardada en el ἀρχαῖος νεώς o templo de Atena Πολιάς; y el de gran tamaño, elaborado por artesanos a cambio de dinero, que se exhibiría en el mástil del barco en la procesión. Este último se produciría únicamente con motivo de las Grandes Panateneas, cada cuatro años, mientras que el otro sería el que se ofrecía a la diosa en los años intermedios. El peplo que se rasgó durante la πομπή y en que se habían bordado los rostros de Antígono y Demetrio Poliorcetes debió de ser el de gran tamaño, a pesar de que Plutarco no haga ninguna mención del barco. El vendaval destrozó la ofrenda, inaceptable para la divinidad, a juicio del queronense, por incluir a dos mortales “al lado de Zeus y Atenea”, igual que una tormenta destruye en alta mar las velas de las naves y las deja perdidas entre las olas, con escasas posibilidades de salvación. La diosa parece advertir a los atenienses de los desmanes cometidos al honrar en exceso a los “salvadores” macedonios y amenaza con retirar su protección. Parke²⁵⁴ calcula que,

²⁵⁰ Barber (1992: 114).

²⁵¹ Neils (1992: 22).

²⁵² Barber (1992: 114).

²⁵³ Parker (2005: 269, n. 71).

²⁵⁴ Parke (1977: 40).

aunque la entrada de Demetrio en Atenas se produjo en 307 a. C., no daría tiempo de modificar los bordados del peplo para la procesión del año 306 a. C., pero sí para las Grandes Panateneas de 302 a. C. Apenas un año después, en la batalla contra Casandro en Ipsos, Antígono fue derrotado y muerto, lo cual daría cumplimiento al presagio funesto recogido por Plutarco en la biografía de Demetrio.

A partir de la época clásica, por tanto, la exhibición y ofrenda del gran peplo caracterizaba las Grandes Panateneas. Otro elemento ritual, más espectacular y atractivo tanto para los habitantes de Atenas como para los extranjeros, que se producía cada cuatro años, era el conjunto de certámenes atléticos, ecuestres y musicales que adquirieron la condición de panhelénicos en la reorganización del festival a mediados del s. VI a. C. Ya fuera Pisístrato al comienzo de su tiranía o Hipoclídes durante su arcontado, la fecha fijada para la inauguración de las Grandes Panateneas es el año 566 a. C. El refundador tomó un festival local ya existente, tal vez las Ateneas de que hablan algunas fuentes²⁵⁵, e institucionalizó un gran concurso atlético con posibles precursores en juegos funerales y de culto heroico más antiguos. La combinación de competiciones de diverso tipo con un festival celebrado regularmente, que incluía la procesión del peplo, sacrificios y algunos ritos como la fiesta nocturna y concursos tribales, aumentó la popularidad de ambos elementos. Con estas reformas, Atenas seguía la tendencia iniciada por los Juegos Olímpicos en 776 a. C. y se insertaba en el circuito de los juegos panhelénicos: los Juegos Píticos se instauraron en 582 a. C., los Ístmicos en 581 a. C. y los Nemeos en 573 a. C. Los Panatenaicos tenía lugar en el tercer año de cada Olimpiada, pero nunca alcanzaron el prestigio de los otros, llamados στεφανίταις o “coronados” porque el premio alcanzado por los atletas consistía en una corona de olivo, laurel u otra planta. No había premios materiales, el prestigio logrado por resultar vencedor era toda la recompensa que podía obtenerse, y no era poca. Por el contrario, los ganadores de las diversas pruebas panatenaicas recibían premios de gran valor, que en la mayoría de los casos consistían en vasijas rellenas de aceite de oliva, extraído de los olivos sagrados que se creían descendientes de aquel primer olivo entregado por Atenea a su pueblo en la célebre disputa con Posidón. Se diseñó un tipo de recipiente, el ánfora panatenaica, cuya forma y decoración se mantuvo inalterada durante siglos y que simbolizaba a la perfección lo que significaba el certamen panatenaico, la mezcla de lo

²⁵⁵ *Vid.* nn. 223 y 224.

sagrado, lo civil y lo atlético. Contenía aceite de oliva, producto de gran valor económico y religioso, y en la parte externa presentaba dos imágenes: por un lado, la de la diosa armada, con la lanza alzada y en posición de ataque; por otro, una escena del concurso en cuestión. A este se añadía la inscripción oficial ΤΟΝ ΑΘΕΝΕΘΕΝ ΑΘΛΟΝ. El vencedor de la prueba del στάδιον o carrera corta en la categoría de jóvenes obtenía, por ejemplo, sesenta vasijas; el que quedaba en segunda posición, doce; en la categoría de muchachos, el ganador de este certamen obtenía cincuenta y el segundo, diez²⁵⁶. Éste era el tipo de premios que se concedía en los concursos atléticos y ecuestres; para los músicos, la recompensa solía consistir en coronas de gran valor y premios en metálico. Los vasos panatenaicos son, gracias a su decoración, una fuente fundamental para el conocimiento del deporte en la Antigüedad, pues ofrecen evidencias, a través de sus representaciones de los concursos, de la manera en que se competía. Se conservan algunas procedentes de mediados del s. VI a. C., de modo que informan de los juegos prácticamente desde sus inicios como evento panhelénico.

Los concursos deportivos griegos, indica Kyle²⁵⁷, a menudo, aunque no siempre, celebrados en el contexto de juegos fúnebres, existieron probablemente a lo largo de la época micénica y la Edad Oscura, desde principios del segundo milenio hasta el 800 a. C. aproximadamente. Cuando Homero describe los juegos funerales espontáneos en que participaban los aristócratas antiguos²⁵⁸, está reflejando supuestamente costumbres propias de la Edad Oscura. En el s. VI a. C., Atenas, seguidora de las tendencias externas y al mismo tiempo experimentando una maduración interna guiada por las reformas de Solón y el gobierno de Pisístrato y sus hijos, avanzaba desde este tipo de pruebas atléticas privadas, aristocráticas, hacia un tipo de juegos orientados a toda la

²⁵⁶ Parke (1977: 36).

²⁵⁷ Kyle (1992: 77-101).

²⁵⁸ No otra diosa sino Atenea ayuda a sus héroes aqueos predilectos en los juegos que se desarrollaron con motivo de la muerte de Patroclo. En la carrera de carros contribuye a la victoria de Diomedes, el Tidida, devolviéndole el látigo que Apolo, partidario de Eumelo, otro contendiente, le había hecho perder. Homero, *Iliada* 23, 388-392: οὐδ' ἄρ' Ἀθηναίην ἐλεφρηάμενος λάθ' Ἀπόλλων | Τυδείδην, μάλα δ' ὄκα μετέσσυτο ποιμένα λαῶν, | δῶκε δέ οἱ μάστιγα, μένος δ' ἵπποισιν ἐνήκεν· | ἦ δὲ μετ' Ἀδμήτου υἱὸν κοτέουσ' ἐβεβήκει, | ἵππειον δέ οἱ ἦξε θεὰ ζυγόν. (*Y no pasó desapercibido a Atenea que Apolo engañó al Tidida y muy deprisa se lanzó detrás del pastor de huestes y le dio el látigo e infundió furia a los caballos. Y ella, irritándose con el hijo de Admeto, marchaba y quebró la diosa el yugo de los caballos*); en la carrera a pie es Odiseo el favorecido por la diosa, que hace tropezar a su rival Ayante. Homero, *Iliada* 23, 771-774: ὧς ἔφατ' [Ὀδυσσεὺς] εὐχόμενος· τοῦ δ' ἔκλυε Παλλὰς Ἀθήνη, | γυῖα δ' ἔθηκεν ἐλαφρά, πόδας καὶ χεῖρας ὕπερθεν. | ἀλλ' ὅτε δὴ τάχ' ἔμελλον ἐπαῖζασθαι ἄεθλον, | ἐνθ' Αἴας μὲν ὀλισθε θέων, βλάψεν γὰρ Ἀθήνη. (*Así dijo [Odiseo], suplicando. Y le oyó Palas Atenea y le hizo ágiles los miembros, los pies y las manos, más aún. Pero cuando en verdad iban a lanzarse rápidamente a la contienda, entonces Ayante resbaló al correr, pues lo estorbó Atenea*)

ciudadanía y administrados por un colegio de oficiales, los ἀγωνοθέται o ἀθλοθέται. Atenas se desarrollaba rápidamente como centro urbano, con una población en aumento, prosperidad creciente y santuarios cada vez más ricos. Ciertamente, los gobernantes del s. VI a. C. no crearon las πανηγύρεις, fiestas religiosas que llamaban a toda la sociedad a participar, sino que las hicieron, como señala Parker²⁵⁹, más urbanas, más reguladas y profesionalizadas. La ciudad se sentía orgullosa de su carácter abierto, de su desarrollo, de la multitud y esplendor de sus festivales, y deseaba mostrarlo al resto de Grecia²⁶⁰.

No se sabe con exactitud durante cuántos días se extendían los concursos panatenaicos. Neils²⁶¹ considera que el festival completo ocupaba los últimos ocho días de Hecatombeón, del 23 al 30, dado que en ellos no hay constancia de que se reuniera la Asamblea ni el Consejo, y propone un calendario de actividades que comienza por los concursos musicales y de rapsodas y concluye con la entrega de premios y un gran banquete; la procesión y los sacrificios se sitúan, a su juicio, en el sexto día.

Cada cuatro años, con ocasión de las Grandes Panateneas, los certámenes estaban abiertos a todos los griegos²⁶², lo que atraía cantidades ingentes de visitantes a Atenas, que aprovechaba para mostrarse en todo su esplendor por medio de los valiosos premios o la espectacular πομπή, que incluía las ofrendas enviadas por aliados y colonias. En la *Vida de Foción*, político y militar ateniense del s. IV a. C., Plutarco alude a una prueba especialmente atractiva tanto para visitantes como para atenienses: la carrera de

²⁵⁹ Parker (1996: 79).

²⁶⁰ Isócrates expresó como pocos ese sentimiento en su *Panegírico* 45-46: [45] καὶ γὰρ θεάματα πλεῖστα καὶ κάλλιστα [ἡ πόλις] κέκτηται, τὰ μὲν ταῖς δαπάναις ὑπερβάλλοντα, τὰ δὲ κατὰ τὰς τέχνας εὐδοκιμοῦντα, τὰ δ' ἀμφοτέροις τούτοις διαφέροντα, καὶ τὸ πλῆθος τῶν εἰσαφικνουμένων ὡς ἡμᾶς τοσοῦτόν ἐστιν, ὅστ' εἴ τι ἐν τῷ πλησιάζειν ἀλλήλοις ἀγαθόν ἐστι, καὶ τοῦθ' ὑπ' αὐτῆς περιειλήφθαι. (...) ἔτι δ' ἀγῶνας ἰδεῖν, μὴ μόνον τάχους καὶ ῥώμης, ἀλλὰ καὶ λόγων καὶ γνώμης καὶ τῶν ἄλλων ἔργων ἀπάντων, καὶ τούτων ἄθλα μέγιστα. [46] χωρὶς δὲ τούτων αἱ μὲν ἄλλαι πανηγύρεις διὰ πολλοῦ χρόνου συλλεγεῖσθαι ταχέως διελύθησαν, ἡ δ' ἡμετέρα πόλις ἅπαντα τὸν αἰῶνα τοῖς ἀφικνουμένοις πανήγυρίς ἐστιν. ([45] *Pues [la ciudad] posee muchísimos y muy bellos espectáculos, unos que se distinguen por sus dispendios, otros que son celebrados por su habilidades, y otros que se diferencian de ambos. Y la multitud de los que llegan hasta nosotros es tan grande, que si hay algo bueno en tener trato unos con otros, eso queda comprendido en ella. (...) Y todavía es posible ver competiciones no solo de velocidad y fuerza, sino también de palabras y conocimiento y de todas las demás obras, y grandísimos premios hay de ellas.* [46] *Además de eso, las otras reuniones festivas se dispersan rápidamente tras haberse juntado cada mucho tiempo, pero nuestra ciudad es todo el tiempo una reunión festiva para los que llegan*)

²⁶¹ Neils (1992: 15).

²⁶² Tucídides 2, 39, 1, menciona también la apertura de Atenas a los habitantes de otras πόλεις helenas, a quienes no se excluía de la contemplación ni, en ocasiones, de la participación en sus espectáculos y fiestas: τὴν τε γὰρ πόλιν κοινήν παρέχομεν, καὶ οὐκ ἔστιν ὅτε ξενηλασίαις ἀπείργομέν τινα ἢ μαθήματος ἢ θεάματος. (*Pues ofrecemos nuestra ciudad común y no hay ocasión en que impidamos, con expulsiones de extranjeros, un aprendizaje o contemplación*)

ἀποβάται, uno de los pocos concursos en los que la participación era exclusiva para ciudadanos de la *pólis*. Ni Foción ni su familia podían permanecer ajenos a esta celebración y, en su *Vida*, Plutarco señala, como parte de una anécdota destinada a destacar el interés del político en la disciplina de los jóvenes de Atenas, que el hijo de Foción, Foco, deseaba contender en las competiciones de las Panateneas, como otros tantos jóvenes de buena familia, pero que su padre sólo le permitió participar en la de los ἀποβάται. Así se dice en la *Vida de Foción* 20, 1-2:

[1] Φώκῳ δὲ τῷ υἱῷ βουλομένῳ διαγωνίσασθαι Παναθηναίοις ἀποβάτην ἐφῆκεν, οὐχὶ τῆς νίκης ὀρεγόμενος, ἀλλ' ὅπως ἐπιμεληθεὶς καὶ ἀσκήσας τὸ σῶμα βελτίων ἔσοιτο· καὶ γὰρ ἦν ἄλλως φιλοπότης καὶ ἄτακτος ὁ νεανίσκος. [2] νικήσαντος δὲ καὶ πολλῶν αἰτουμένων ἐστιᾶσαι τὰ νικητήρια, τοὺς ἄλλους Φωκίων παραισάμενος, ἐνὶ τὴν φιλοτιμίαν ταύτην συνηχώρησεν.

[1] *A su hijo Foco, que quería contender en las Panateneas, le permitió hacerlo como apobates, no porque aspirara a la victoria sino para que fuera mejor después de cuidar y ejercitar su cuerpo, pues era el joven, por otro lado, aficionado a la bebida e indisciplinado.* [2] *Y, habiendo vencido y pidiéndole muchos que participara en un banquete para celebrar la victoria, tras rechazar Foción al resto, concedió a uno ese honor.*

Dejando de lado, de momento, los concursos musicales, sobre los que se volverá más adelante y que ocupaban el primer día del festival, el resto de pruebas son ordenadas por Kyle²⁶³ de la siguiente manera: en primer lugar se celebraban las carreras, στάδιον, δίαυλος y δόλιχος, de 200, 400 y 4800 metros respectivamente; a continuación, el pentatlón, que incluía las pruebas de salto de longitud, lanzamiento de disco y jabalina, carrera y lucha; después, lo que Kyle denomina *heavy events*, la lucha, el boxeo y el pancracio, pruebas durísimas que se explican por la alta tolerancia a la violencia que debían de tener los griegos; y, finalmente, la carrera de hoplitas, un espectáculo de tonos militares en que los participantes corrían armados con casco, escudo y grebas. Tras estas pruebas, tenían lugar las competiciones ecuestres, las más espectaculares, limitadas a los que poseían mayor fortuna, pues sólo los ricos podían permitirse mantener uno o más caballos. Estas pruebas incluían la carrera de ἀποβάται,

²⁶³ Kyle (1992: 82-97).

carreras de caballos, carreras de carros de dos o cuatro caballos y lanzamiento de jabalina desde el caballo. En tercer lugar se disputaban las competiciones tribales, que consistían en la danza pírrica, la prueba de εὐανδρία o excelencia masculina, la carrera de barcos, que seguramente iba desde el Pireo a Muniquia, y, por último, la carrera de antorchas, una carrera de relevos que se celebraba de noche antes del amanecer del día 28, integrada ya en la ceremonia religiosa. Como rasgo característico, Atenas incluía en la mayoría de las pruebas tres grupos de edad, cuando en Olimpia había sólo dos. En la propuesta de Neils²⁶⁴, la carrera de ἀποβάται y la de barcos se atrasan al séptimo día del festival, después de la ofrenda del peplo y los sacrificios.

El evento en que tomó parte el hijo de Foción era uno de los más prestigiosos de los juegos. En realidad, cualquier prueba ecuestre lo era, pues sólo estaba al alcance de las familias más adineradas. Las competiciones atléticas eran más accesibles al resto de ciudadanos, sobre todo desde que Atenas construyó gimnasios públicos, pero aún así el entrenamiento debía ser pagado por las familias. La mejor opción de participación para las clases menos favorecidas era en los concursos tribales o de equipo, financiados por λειτουργίαι de ciudadanos ricos. La posición social de Foción no está del todo clara para Plutarco, como sí lo está la de su paralelo Catón, de noble linaje. Sin embargo, deduce de diversos datos que Foción procedía con seguridad de buena familia²⁶⁵: en concreto, de la buena educación que recibió, primero en la escuela de Platón y, posteriormente, en la de Jenócrates, y del hecho de que sus enemigos no criticaron su διαγενεία o bajo nacimiento. La austeridad de Foción, mencionada en distintos momentos de la biografía²⁶⁶, no está necesariamente reñida con un linaje elevado, sino que es una elección del ateniense y un rasgo de su carácter severo. Ahora bien, no parece que su hijo heredara este rasgo de su padre, sino todo lo contrario: es descrito como φιλοπότης καὶ ἄτακτος, “aficionado a la bebida e indisciplinado”. No obstante, la

²⁶⁴ Vid. n. 261.

²⁶⁵ Plutarco, *Vida de Foción* 4, 1: Φοκίωνα δὲ τεκμαίρομαι μὴ παντάπασι εἶναι γένους ἀτίμου καὶ καταπεπρωκότου. (*Deduzco por indicios que Foción no era de origen totalmente deshonesto ni venido a menos*)

²⁶⁶ En la *Vida de Foción* 4, 1, Plutarco cuenta que, en las campañas militares, Foción solía ir descalzo y sin ropa; en 18, 1-3, rechaza a los mensajeros de Alejandro que le entregaban cien talentos de parte del rey y confiesa que, de aceptarlos y hacer uso de ellos, se desacreditaría ante la ciudad; y en 19, 3, su mujer afirma orgullosa que no posee joyas ni abalorios, pues su único adorno es su marido Foción, que ya había sido en veinte ocasiones estratega de los atenienses.

buena posición social de su familia probablemente le permitiera adquirir el caballo y el carro necesarios para entrenar y competir.

Según Kyle, la carrera de ἀποβάται se celebraba entre la carrera de hoplitas y la de carros, lo que la convertía en una especie de transición entre las pruebas gimnásticas y las escuestres. Era una prueba de prestigio, pero a la vez muy peligrosa. En su discurso *Erótico*, Demóstenes se dirige elogiosamente a un hombre, Epicrates, que ha decidido participar en esta carrera, considerada τὸ σεμνότατον καὶ κάλλιστον τῶν ἀγωνισμάτων por el orador, “el más solemne y hermoso de los certámenes”²⁶⁷. Demóstenes menciona los “grandísimos premios” que obtenían los vencedores, pero se desconoce hoy cuáles eran. No se ha hallado ninguna ánfora panatenaica que represente este certamen, por lo que el premio debía de ser de otro tipo. Y, por último, señala que se celebraba en las más grandes ciudades, aunque su presencia en los festivales parece reducirse a Atenas y Beocia²⁶⁸. Tampoco se sabe con exactitud en qué consistía. Aparentemente, los ἀποβάται iban sobre el carro, conducido por un auriga, durante un tramo de la carrera, hasta que en la parte final saltaban a tierra y terminaban la prueba a pie. Así parece deducirse del testimonio de Dionisio de Halicarnaso²⁶⁹, aunque otros autores²⁷⁰ piensan que el ἀποβάτης montaba y desmontaba a intervalos regulares

²⁶⁷ Demóstenes, *Erótico* 23-25: [23] συνειδῶς τοίνυν τῶν μὲν ἄλλων ἀθλημάτων καὶ δούλους καὶ ξένους μετέχοντας, τοῦ δ' ἀποβαίνειν μόνοις μὲν τοῖς πολίταις ἐξουσίαν οὔσαν, ἐφιεμένους δὲ τοὺς βελτίστους, οὕτως ἐπὶ τοῦτον ἀγῶν' ὄρμησας. (...) [24] τὸ σεμνότατον καὶ κάλλιστον τῶν ἀγωνισμάτων καὶ μάλιστα πρὸς τὴν σεαυτοῦ φύσιν ἀρμόττον ἐξελέξω, (...) [25] πρὸς δὲ τούτοις ἡδίστην μὲν θέαν ἔχον, ἐκ πλείστων δὲ καὶ παντοδαπῶν συγκείμενον, μεγίστων δ' ἄθλων ἠξιωμένον. (...) ἔτι δὲ καὶ νῦν πόλεων τῶν Ἑλληνίδων οὐ ταῖς ταπεινοτάταις, ἀλλὰ ταῖς μεγίσταις ἐν τοῖς ἀγῶσι χρῆσθαι σύνηθές ἐστιν. ([23] *Siendo, en efecto, consciente de que tanto esclavos como extranjeros participan de las demás competiciones, pero que la posibilidad de correr en la carrera de apobatai sólo la tienen los ciudadanos, y de que aspiran a ello los mejores, te lanzaste a esa competición.* (...) [24] *Escogiste el más solemne y hermoso de los certámenes y el que más se ajusta a tu propia naturaleza,* (...) [25] *que además de eso tiene el espectáculo más agradable, está compuesto de muchísimos elementos de toda clase y es tenido por merecedor de grandísimos premios.* (...) *Y todavía hoy es habitual, en estas competiciones, hacer uso de esta prueba no en las más humildes ciudades helenas, sino en las más grandes*)

²⁶⁸ Harpocration, s. v. Ἀποβάτης· (...) ὁ ἀποβάτης ἵππικόν τι ἀγώνισμα (...) τὰ δὲ ἐν αὐτῷ γινόμενα δηλοῖ Θεόφραστος. (...) χρῶνται δέ, φησί, τούτῳ μόνοι τῶν Ἑλλήνων Ἀθηναῖοι καὶ Βοιωτοί. (Apobates: (...) *el apobates es un certamen hípico* (...) *y muestra Teofrasto lo que sucede en él.* (...) *Se sirven de él, dice, de los helenos sólo los atenienses y los beocios*)

²⁶⁹ Dionisio de Halicarnaso 7, 73, 3: ὅταν γὰρ τέλος αἱ ἵππεων ἄμιλλαι λάβωνται, ἀποπηδῶντες ἀπὸ τῶν ἀρμάτων οἱ παροχοῦμενοι τοῖς ἠνιόχοις, οὓς οἱ ποιηταὶ μὲν παραβάτας, Ἀθηναῖοι δὲ καλοῦσιν ἀποβάτας, τὸν σταδίαῖον ἀμιλλῶνται δρόμον αὐτοὶ πρὸς ἀλλήλους. (*Pues cuando llegan al fin las competiciones de jinetes, saltando de los carros los que se encuentran en ellos junto a los aurigas, a los que los poetas llaman parabatai, pero los atenienses apobatai, disputan entre ellos la carrera de un estadio de largo*)

²⁷⁰ Parke (1977: 43); Kyle (1992: 90).

durante toda la carrera²⁷¹. Sin duda, la habilidad del conductor sería un factor significativo para la victoria. Reed²⁷² ha estudiado las representaciones iconográficas de este evento panatenaico, las más destacadas de las cuales forman parte del friso del Partenón: en el lado norte ha identificado a diversos ἀποβάται, hoplitas vestidos con quitón y armados con escudo y casco; en el lado sur aparece otro grupo de carros de cuatro caballos sobre los que se observan figuras de ἀποβάται vestidos tan sólo con un manto atado al cuello. Pero también se conservan relieves en bases de estatuas o en estelas funerarias en las que los hoplitas se muestran en el momento de saltar del carro. Según explica Reed, se sujetaban con el brazo derecho al borde del carro y doblaban la rodilla derecha para estirar la izquierda hasta casi tocar el suelo. Al saltar del carro resultaba muy importante caer de pie y evitar quedar en la ruta de los otros carros. Volver a montar sería más sencillo y tan sólo precisería de dar un salto hacia delante, teniendo en cuenta que el auriga ajustaría su velocidad para ello.

Como se ha indicado antes, esta competición recordaba los métodos militares empleados en la Época Oscura y descritos por Homero, pero ya a finales del s. VIII a. C. estarían cediendo terreno a otras tácticas centradas en la infantería y sobrevivieron tan sólo en festivales como el panatenaico. En opinión de Kyle²⁷³, ya en 566 a. C. los ἀποβάται resultaban anacrónicos y su origen posiblemente histórico se mezclaba con la leyenda que atribuía su invención a Erictonio²⁷⁴, aunque seguía siendo todo un espectáculo. En época clásica se celebraba, afirma Reed²⁷⁵, en el δρόμος del ágora, es decir, en el tramo de la Vía Sagrada que atravesaba el ágora hasta llegar al Eleusinio, de modo que los últimos 120 metros de la carrera eran cuesta arriba. No obstante, acabaría por trasladarse, junto con el resto de pruebas atléticas, al estadio construido por Licurgo

²⁷¹ No existía esta prueba en los restantes juegos panhelénicos, si bien Pausanias describe una competición olímpica similar en la que los participantes, llamados ἀναβάται, desmontan de sus yeguas y corren hasta la meta asidos a las riendas. El mismo Pausanias los pone en relación con los ἀποβάται atenienses en 5, 9, 2: ἦν δὲ ἡ μὲν θήλεια ἵππος, καὶ ἀπ' αὐτῶν ἀποπηδῶντες ἐπὶ τῷ ἐσχάτῳ δρόμῳ συνέθειον οἱ ἀναβάται ταῖς ἵπποις εἰλημμένοι τῶν χαλινῶν, καθὰ καὶ ἐς ἐμὲ ἔτι οἱ ἀναβάται καλοῦμενοι. (Por un lado, estaba la yegua. Saltando de ellas en la última parte de la carrera, corren juntos los anabatai cogidos de los frenos a sus yeguas, como los que son llamados aún en mi época anabatai)

²⁷² Reed (1990: 306-317).

²⁷³ Kyle (1992: 89).

²⁷⁴ Vid. n. 221. Eratóstenes, *Catasterismos* 13: Ἦγαγε [ὁ Ἐριχθόνιος] δὲ ἐπιμελῶς τὰ Παναθήναια καὶ ἄμα ἠνίοχος ἔχων παραβάτην ἀσπίδιον ἔχοντα καὶ τριλοφίαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς. (Celebrebaba [Erictonio] ciudadosamente las Panateneas y, al mismo tiempo, era auriga que tenía un compañero en el carro con un pequeño escudo y un casco de triple penacho sobre la cabeza)

²⁷⁵ Reed (1990: 314-315).

a finales del s. IV a. C. cerca del Iliso, reconstruido por Herodes Ático en el s. II d. C. y hoy conocido como el estadio panatenaico, reutilizado a partir del s. XIX para los Juegos Olímpicos modernos.

El hijo de Foción, Foco, debió de tomar parte en esta carrera en las Grandes Panateneas del 318 a. C. Su padre, respetuoso con las costumbres de la ciudad, no quiso impedir que compitiera, pero deja claro Plutarco que su intención era que el joven ejercitara su cuerpo y fuera así más útil al estado, no que aspirara a la victoria. Y es que era a eso a lo que aspiraba cualquier competidor. Resultar vencedor en alguna prueba, especialmente en una ecuestre, confería gloria y prestigio, muchas veces por medio de estatuas, discursos u odas, como la que, según Plutarco cuenta en la *Vida de Alcibíades*, compuso Eurípides para celebrar que el joven quedó en una misma carrera, en Olimpia, en primera, segunda y tercera posición con diferentes carros²⁷⁶. Es evidente que Foción no estaría interesado en la riqueza que su hijo pudiera conseguir con su victoria en la carrera: siempre que tuvo oportunidad de enriquecerse, la rechazó con firmeza. Lo que buscaba era conseguir que su hijo adquiriera una disciplina, un entrenamiento que le convirtiera en un buen soldado, lo que hiciera βελτίων. Es cierto que muchas de las pruebas tenían un marcado tono militar, como la carrera de hoplitas, la danza pírrica, las carreras de carros o la de ἀποβάται. Las demás, carreras a pie, lucha, pancrancio, ejercitaban el cuerpo de los jóvenes y lo hacían fuerte y resistente. Tradicionalmente se justificaba el atletismo griego como una preparación para soldados y son muy frecuentes las comparaciones entre guerra y deporte. El mismo Foción alude a la prueba del στάδιον, la carrera corta, y del δόλιχος, la carrera larga, a propósito del ejército que Leóstenes reunió para la Guerra Lamíaca a la muerte de Alejandro Magno. Foción, que en todo momento se opuso a la guerra, cuando se le preguntó qué opinión le merecía el ingente número de tropas reunidas, respondió: “Bien para la carrera corta, pero temo una carrera larga en la guerra, pues no tiene la ciudad otros recursos, ni naves ni hoplitas.”²⁷⁷ Foción temía que la guerra rápida que Leóstenes pretendía emprender contra Antípatro se convirtiera en una “carrera larga” que necesitaría dinero y hombres

²⁷⁶ Plutarco, *Vida de Alcibíades* 11, 1-2: [1] καὶ τὸ νικῆσαι δὲ καὶ δεῦτερον γενέσθαι καὶ τέταρτον, ὡς Θουκυδίδης φησὶν, ὁ δ' Εὐριπίδης τρίτον, ὑπερβάλλει λαμπρότητι καὶ δόξῃ πᾶσαν τὴν ἐν τούτοις φιλοτιμίαν. [2] λέγει δ' ὁ Εὐριπίδης ἐν τῷ ᾠσμῶνι ταῦτα. ([1] *El vencer y el llegar a ser segundo y cuarto, según afirma Tucídides, o tercero, según Eurípides, supera en brillantez y renombre toda honra en estas cuestiones.* [2] *Y dice Eurípides estas cosas en su canto*)

²⁷⁷ Plutarco, *Vida de Foción* 23, 3: καλῶς (...) πρὸς τὸ στάδιον· τὸν δὲ δόλιχον τοῦ πολέμου φοβοῦμαι, μήτε χρήματα τῆς πόλεως ἕτερα μήτε ναῦς μήτε ὀπλίτας ἐχοῦσης.

de repuesto, así como el que corre el δόλιχος debe contar con una gran resistencia y aguante a largo plazo. Atenas, según Foción, no estaba preparada para este δόλιχον τοῦ πολέμου. Es sólo un ejemplo de cómo la guerra y el deporte eran análogos en la mentalidad griega²⁷⁸. Otro es la similitud existente entre la carrera de hoplitas, una prueba atlética de los Juegos Panatenaicos, y la ὄπλομαχία, un ejercicio militar que formaba parte del entrenamiento de los jóvenes, la ἐφηβεία. Sin embargo, las competiciones deportivas no eran en realidad una preparación para la batalla, sino más bien, como señala Kyle²⁷⁹, han de ser entendidas como combates militares sublimados, más atentos al espíritu competitivo griego y a su deseo de gloria que al pragmatismo militar. Cuando Foción aspira a que su hijo se haga “mejor” con el entrenamiento puede estar refiriéndose a que se hará mejor soldado, mejor defensor de la patria, pero quizá simplemente quiera indicar que con el ejercicio estricto que suponía el entrenamiento para la carrera de ἀποβάται mejoraría su carácter desordenado y ganaría la disciplina que Foción tanto echaba en falta, no sólo en su hijo, sino en la juventud de la época.

Foco venció en la carrera, convirtiéndose así en alguien amado por los dioses, según la mentalidad ateniense. Los honores que le correspondían por la victoria, siempre considerada un don divino, no eran sólo los premios materiales, sino la admiración de sus conciudadanos. Algunos de éstos quisieron celebrar su victoria invitándole a banquetes, pero, como se observa en el texto de Plutarco, Foción sólo permitió que asistiera a uno, si bien, al comprobar el lujo excesivo con que se festejaba a su hijo, recriminó a éste que no lo rechazara²⁸⁰. La victoria tenía un importante componente religioso. Así lo demuestran los premios de los ganadores panatenaicos, las ánforas con la imagen de Atenea. El excederse en su celebración parece algo indecoroso a Foción que, fiel a su carácter austero, critica el despilfarro de los banquetes porque afectan negativamente a la disciplina de los jóvenes y no es adecuado para celebrar una victoria que, en definitiva, procede de los dioses.

²⁷⁸ A finales del s. V a. C., en el contexto de la Guerra del Peloponeso, surgieron en Atenas voces críticas con la adulación popular de los atletas, censurada también por Foción a propósito del banquete celebrado en honor de su hijo victorioso, y el entrenamiento y especialización excesivos, a lo que hay que añadir los hábitos alimenticios y las dietas específicas. Platón muestra su preocupación ante la costumbre, cada vez más extendida entre los atletas, de realizar ejercicio y dieta con vistas tan sólo al fortalecimiento del cuerpo y no del espíritu. Platón, *República* 410b: οἱ ἄλλοι ἀθληταὶ ῥώμης ἕνεκα στία καὶ πόνους μεταχειρίζεται. (*El resto de atletas se administrará alimentos y ejercicios con vistas a su fuerza*)

²⁷⁹ Kyle (1992: 82).

²⁸⁰ Plutarco, *Vida de Foción* 20, 2: “οὐ παύσεις” ἔφη, “τὸν ἑταῖρον, ὃ Φώκε, διαφθείροντα σου τὴν νίκην;” (“¿No detendrás”, dijo, “a tu amigo, Foco, que corrompe tu victoria?”)

El día anterior a los certámenes atléticos y ecuestres, el primero del festival, estaba dedicado a los concursos musicales y de rapsodas. La música tenía una presencia destacada en el culto ateniense en general y en las Panateneas en particular. Saphiro²⁸¹ describe una copa de mediados del s. VI a. C., no relacionada con las Panateneas, en la que se observa una procesión sacrificial que se dirige a la estatua de Atenea y ante la presencia de su sacerdotisa, que saluda al conductor de la procesión sobre el altar llameante y listo para recibir a las víctimas, un buey, un jabalí y un carnero. Un trío de músicos, dos tocando el auló y uno la lira, siguen a los animales. La música, el canto y el baile formaban parte sin duda de la παννυχίς que precedía la carrera de antorchas y la procesión panatenaica. En la palestra, los atletas que tenían intención de participar en las diversas pruebas (boxeadores, luchadores, saltadores) se entrenaban con acompañamiento de música de auló, especialmente los que practicaban la danza pírrica. Y, por supuesto, en el friso del Partenón, dos piezas del lado norte muestran ocho músicos, todos hombres, cuatro de ellos tocando el auló, y los otros cuatro, la cítara.

Plutarco enumera en la *Vida de Pericles* las grandes construcciones religiosas que emprendió el biografiado: el Partenón, el Telesterio eleusino, el muro largo, el Odeón y los Propíleos, todas ellas concluidas en un espacio de tiempo reducido, en la ἀκμῆ μίας πολιτείας, el “apogeo de una única carrera política”, como recuerda con admiración el queronense²⁸². Con respecto al Odeón, describe su peculiar aspecto, semejante a la tienda del rey persa, y afirma que, muy satisfecho con el resultado de las obras, decretó la institución de concursos musicales, estableció normas para ellos y situó su ejecución en el Odeón, tal como puede leerse en la *Vida de Pericles* 13, 5-6:

[5] τὸ δ' Ὀιδεῖον, τῇ μὲν ἐντὸς διάθεσσι πολύεδρον καὶ πολύστυλον, τῇ δ' ἐρέψει περικλινῆς καὶ κάταντες ἐκ μιᾶς κορυφῆς πεποιημένον, εἰκόνα λέγουσι γενέσθαι καὶ μίμημα τῆς βασιλέως σκηνῆς, ἐπιστατοῦντος καὶ τοῦτο Περικλέους. (...) [6] φιλοτιμούμενος δ' ὁ Περικλῆς τότε πρῶτον ἐψηφίσατο μουσικῆς ἀγῶνα τοῖς Παναθηναίοις ἄγεσθαι, καὶ διέταξεν αὐτὸς ἀθλοθέτης αἰρεθεὶς καθότι χρὴ τοὺς ἀγωνιζομένους αὐλεῖν ἢ ἄδειν ἢ κιθαρίζειν. ἔθεῶντο δὲ καὶ τότε καὶ τὸν ἄλλον χρόνον ἐν Ὀιδείῳ τοὺς μουσικοὺς ἀγῶνας.

²⁸¹ Saphiro (1992: 53-75).

²⁸² Plutarco, *Vida de Pericles* 13, 1.

[5] *Y el Odeón, construido, por un lado, en su disposición interior con muchos asientos y columnas y, por otro, con respecto al techo, inclinado todo alrededor y en pendiente a partir de una sola punta, dicen que fue imagen e imitación de la tienda del rey, estando Pericles también al cuidado de esto. (...) [6] Pericles, vanagloriándose, decretó entonces que por primera vez se celebrara un certamen de música en las Panateneas y él mismo, tras haber sido elegido atleta, dispuso cómo era preciso que los contendientes tocaran el auló o cantaran o tocaran la cítara. Y se contemplaban los certámenes musicales en el Odeón entonces y el resto del tiempo.*

No se ha determinado con precisión la fecha en que concluyó la edificación del Odeón. Si Plutarco menciona en orden cronológico las obras cuya construcción decretó Pericles, el Odeón se erigiría en algún momento entre 447 a. C., año en que dio comienzo la construcción del Partenón, y 437, cuando se inició la de los Propíleos, pero poco más puede concretarse. También existen dudas relativas al responsable de la edificación más temprana en el lugar ocupado por el Odeón. Davidson²⁸³ considera que los concursos musicales se desarrollaban en un área al aire libre, o parcialmente techada, desde el s. VI a. C. hasta que Temístocles, poco después de la batalla de Platea, ordenara techar la zona con una cubierta de las características asignadas por Plutarco al Odeón de Pericles: el recuerdo de la tienda del rey persa, recientemente derrotado en Grecia, estaría más vivo que en los años de esplendor político de Pericles, unas décadas después. En cuanto a los certámenes musicales, Plutarco atribuye a éste su institución, aunque en este caso puede demostrarse que tal atribución es falsa, pues se conservan ánforas panatenaicas que atestiguan, gracias a la representación del certamen que incluían en un lado de la vasija, la existencia de μουσικοὶ ἀγῶνες o concursos musicales desde el s. VI a. C. hasta la época helenística, a pesar de que no haya textos literarios o epigráficos relativos a ellos en el período arcaico.

Plutarco, muy posterior al gobierno de Pericles, distingue entre el ψήφισμα o decreto que consiguió aprobar para la instauración del concurso musical (ἐψηφίσατο μουσικῆς ἀγῶνα τοῖς Παναθηναίοις ἄγεσθαι) y el διάταγμα o disposición que puso en marcha con los restantes ἀθλοθέται cuando fue nombrado uno de ellos (διέταξεν αὐτὸς ἀθλοθέτης αἰρεθείς), para establecer las normas que debían seguir los participantes. No

²⁸³ Davidson (1958: 34-35).

obstante, autores modernos como Saphiro²⁸⁴ y el ya citado Davidson consideran que Plutarco, o su fuente, tuvo acceso al ψήφισμα de Pericles y sacó de él la conclusión errónea de que suponía el inicio de los μουσικοὶ ἀγῶνες en el festival panatenaico, cuando en realidad se trataba más probablemente de una reorganización de eventos ya existentes, en un caso muy similar a la refundación de Pisítrato o Hipoclidés de todo el festival a partir de una fiesta local anterior, con la innovación de añadir concursos panhelénicos, o a la reorganización por parte del Pisistrátida Hiparco de los certámenes de rapsodas, que igualmente se ejecutaban antes de que él alcanzara el poder junto a su hermano.

Se desconocen muchos aspectos de las competiciones musicales antes de Pericles: cuándo se establecieron por vez primera en el marco de las Panateneas, qué material ejecutaban los músicos o de qué poetas tomaban sus textos. Para la introducción de estos concursos tal vez se usaron como modelo los Juegos Píticos, que, según Pausanias²⁸⁵, incluyeron certámenes musicales de αὐλός en 586 a. C. Existe una inscripción fragmentaria del s. IV a. C. (*IG II² 2311*) que enumera las competiciones de los Juegos Panatenaicos y los premios que se otorgaba a los vencederos. Lo relativo a los concursos musicales ocupa las primeras líneas, que reflejan el programa de Pericles, el que éste establecería como ἀθλοθέτης según el texto de Plutarco. En la inscripción se mencionan cuatro eventos de este tipo: canto y acompañamiento de uno mismo con la cítara (κιθαρωδός), canto al son del auló (αὐλωδός), música de cítara (κιθαριστής) y música de auló (αὐλητής). De los eventos centrales existían dos categorías de edad, muchachos y hombres. El más prestigioso era el primero, el concurso de citaredos, por la complejidad de la ejecución, que no debía de estar al alcance de los jóvenes. A este evento le correspondía el premio más valioso, según la inscripción: una corona por valor de 1000 dracmas y plata por valor de 500 dracmas; el que quedaba en segunda posición obtenía una corona por valor de 700 dracmas y 50 dracmas en efectivo. También había premios para el tercer y el cuarto citaredo; los músicos que cantaban al son del auló ganaban una corona que valía 300 dracmas y 100 dracmas en efectivo si

²⁸⁴ Saphiro (1992: 57).

²⁸⁵ Pausanias 10, 7, 4: τῆς δὲ τεσσαρακοστῆς Ὀλυμπιάδος καὶ ὀγδοῆς, ἦν Γλαυκίας ὁ Κροτωνιάτης ἐνίκησε, ταύτης ἔτει τρίτῳ ἄθλα ἔθεσαν οἱ Ἀμφικτύονες κιθαρωδίας μὲν καθὰ καὶ ἐξ ἀρχῆς, προσέθεσαν δὲ καὶ αὐλωδίας ἀγώνισμα καὶ αὐλῶν. (*En la cuadragésima octava Olimpiada, que ganó Glaucias el de Crotona, en el tercer año de ella, instituyeron los anfictiones premios de canto al son de la cítara, como desde el principio, y añadieron certámenes de canto al son del auló y de tocar el auló*)

obtenían el primer o segundo puesto en la competición; por último, los que sólo tocaban la cítara o el auló recibían coronas pero no premios en metálico. El estado ateniense se vio obligado a establecer recompensas valiosísimas en el concurso de citaredos, que despertaban la admiración popular por toda Grecia, para atraer a las grandes figuras a los Juegos Panatenaicos. Para Saphiro²⁸⁶, la razón del extraordinario prestigio del citaredo arcaico y clásico era que los mejores de ellos componían sus propias canciones en hexámetros dactílicos. Los temas procedían seguramente de la leyenda heroica, pero, a diferencia de los poetas épicos, sus obras no tenían miles de versos, sino sólo unos cientos y podían por ello ejecutarse en una sola actuación. Ahora bien, tampoco puede precisarse cuándo se establecieron premios en metálico para los ganadores musicales en lugar de las habituales ánforas de aceite de oliva. Las vasijas conservadas abarcan un período que va desde aproximadamente 560 a. C. hasta los primeros años del s. V a. C., tras lo cual desaparecen de los restos arqueológicos hasta ca. 430 a. C. Davidson²⁸⁷ supone que en los primeros años de la Guerra del Peloponeso, las invasiones lacedemonias hicieron muy difícil la recolección de la oliva para fabricar el aceite, de manera que el oro y la plata lo sustituyeron; posteriormente estos metales se necesitaron para la cuestión bélica y el aceite volvió a convertirse en el premio a finales del s. V a. C.

El cultivo del olivo se tenía por una bendición de Atenea para la gente del Ática. Uno de sus productos, el aceite, estaba constantemente presente en el culto de la diosa: en las ánforas que se entregaban como premio a los ganadores de los Juegos Panatenaicos, en la lámpara que ardía perpetuamente en el templo de Atenea Políada²⁸⁸. La diosa no sólo enseña el uso del olivo, sino que también lo crea en el marco de la

²⁸⁶ Saphiro (1992: 70).

²⁸⁷ Davidson (1958: 38).

²⁸⁸ Burkert (2007: 309) propone que el contenido de las *κίσται* o cestas que las arréforos portaban cerradas durante el rito nocturno secreto en Esciroforión era lana y aceite, los restos de la limpieza anual de la lámpara de Atenea.

disputa mítica entre ella y Posidón por el dominio del Ática²⁸⁹, representada en el frontón oeste del Partenón. Los olivos sagrados que se tenían por descendientes de ese olivo primero recibían el nombre de μορία²⁹⁰.

La relación de Atenea con el olivo despertaba un sentimiento tradicional, conservador, que ensalzaba el lazo que unía a los atenienses y a su diosa con la tierra y sus cultivos. Este sentimiento es el origen de la oposición que encontró Temístocles a sus proyectos de abrir Atenas al mar, fortificar los puertos, no sólo el Pireo, sino también Muniquia y Cántaro, y unir el primero a la ciudad por medio de los Muros Largos. Los gobernantes anteriores apoyaban su resistencia a hacer de Atenas una potencia marítima en el mítico regalo de Atenea a la ciudad, que vinculaba a sus habitantes al cultivo de la tierra, como Plutarco recoge en la *Vida de Temístocles* 19, 3:

ἐκεῖνοι [οἱ παλαιοὶ βασιλεῖς] μὲν γάρ, ὡς λέγεται, πραγματευόμενοι τοὺς πολίτας ἀποσπάσαι τῆς θαλάττης καὶ συνεθίσαι ζῆν μὴ πλέοντας, ἀλλὰ τὴν χώραν φυτεύοντας, τὸν περὶ τῆς Ἀθηνᾶς διέδοσαν λόγον, ὡς ἐρίσαντα περὶ τῆς χώρας τὸν Ποσειδῶν δειξάσα τὴν μορίαν τοῖς δικασταῖς ἐνίκησε.

Pues aquéllos [los reyes antiguos], como se dice, ocupados en alejar a los ciudadanos del mar y en acostumbrarlos a vivir no navegando, sino cultivando la tierra, divulgaron el relato acerca de Atenea: habiendo disputado con Posidón por la región, venció tras mostrar a los jueces el olivo sagrado.

Los cultos de Atenea y Posidón, frecuentemente enfrentados en un primer momento, se reconciliaron y convivieron en diferentes puntos del Ática, como el demo de Colono, Sunio o la misma Acrópolis. El culto más antiguo, el de Atenea, estaba demasiado arraigado para ser reemplazado por el de Posidón, llevado a la región de los

²⁸⁹ El primer testimonio de este episodio se encuentra en Heródoto. *Vid.* p. 169. La creación del olivo por parte de la diosa aparece igualmente en Apolodoro 3, 14, 1: μετὰ δὲ τοῦτον [Ποσειδῶνα] ἦκεν Ἀθηνᾶ, καὶ ποιησαμένη τῆς καταλήψεως Κέκροπα μάρτυρα, ἐφύτευσεν ἐλαίαν, ἣ νῦν ἐν τῷ Πανδросίῳ δέικνυται. (*Después de ése [Posidón], llegaba Atenea y, tras hacer a Cécrope testigo de su conquista, produjo un olivo, que hoy día se muestra en el Pandrosio*); y en Pausanias 1, 24, 3: πεποιήται δὲ καὶ τὸ φυτὸν τῆς ἐλαίας Ἀθηνᾶ καὶ κῆμα ἀναφαίνων Ποσειδῶν. (*Y están hechos Atenea, mostrando la planta del olivo, y Posidón, mostrando una ola*). En Eurípides, en cambio, el primer olivo fue hecho brotar en Salamina, obra también de Atenea. Eurípides, *Troyanas* 799-802: μελισσοτρόφου Σαλαμῖνος ὃ βασιλεὺς Τελαμών, | (...) ἴν' ἐλαίας | πρῶτον ἔδειξε κλάδον γλαυκᾶς Ἀθάναι. (*Oh Telamón, rey de Salamina, la que alimenta abejas, (...) donde Atenea mostró por primera vez la rama del gris olivo*)

²⁹⁰ Suidas, s. v. Μορία· ἐλαῖαι ἱεραὶ τῆς Ἀθηνᾶς ἐξ ὧν τὸ ἔλαιον ἔπαθλον τοῖς νικῶσι τὰ Παναθηναῖα. (*Morias: olivos sagrados de Atenas a partir de los cuales conseguían el aceite para los que ganaban los Juegos Panatenaicos*)

jonios. El mito refleja el enfrentamiento entre ambos bajo la forma de teomaquia²⁹¹ y el rito muestra la reconciliación por medio de una especie de “reparto” de espacios sagrados: los atenienses, en cierta forma, realizaron una adopción del dios y lo identificaron con Erecteo. Ambos compartían altar en el Erecteón²⁹²; por otro lado, la familia de los Eteobúttadas proporcionaba a la sacerdotisa de Atenea Políada y al sacerdote de Posidón-Erecteo, lo que Apolodoro explica remontándose a los descendientes de Erictonio, a sus nietos Butes y Erecteo²⁹³. Los dos sacerdocios eran de los más prestigiosos de Atenas, disfrutaban de privilegios como la προεδρία, el tener un asiento reservado en el teatro de Dioniso, y participaban en ocasiones en los mismos rituales, como ocurría en las Esciras, acompañados del sacerdote de Helio²⁹⁴.

El epíteto Ἴππιος se aplicaba también a ambas divinidades por su relación con el caballo en lugares como la Academia, por ejemplo²⁹⁵, donde tenían un altar común. Unidos por el título Hípico, conformaban, en palabras de Burkert²⁹⁶, “una eficaz combinación de fuerza elemental y sabiduría técnica”. A Posidón se le atribuyó en algunas fuentes la creación del caballo, en lugar de “un mar”, en su disputa con Atenea, al golpear con su tridente una roca de la Acrópolis²⁹⁷. Atenea, en cambio, se interesaba por este animal en calidad de diosa de la guerra y, al mismo tiempo, como divinidad de todo tipo de habilidades manuales. Ella fue quien puso el freno y la brida por primera vez al caballo y lo domesticó, tal como se recordaba en Corinto, donde se la veneraba

²⁹¹ Se produjeron otras luchas similares en lugares como el Istmo de Corinto, donde se enfrentaron Posidón y Helio, o en Trecén, donde Posidón rivalizó nuevamente con Atenea, o en Naxos, donde el dios del mar fue vencido por Dioniso. *Vid.* p. 170 y n. 857.

²⁹² Pausanias 1, 26, 6: ἔστι δὲ καὶ οἴκημα Ἐρέχθειον καλούμενον. (...) ἐσελθοῦσι δὲ εἰσι βωμοί, Ποσειδῶνος, ἐφ’ οὗ καὶ Ἐρέχθει θύουσι ἐκ τοῦ μαντεύματος καὶ ἦρωος Βούτου, τρίτος δὲ Ἡφαίστου. (*Y hay una construcción llamada Erecteón. (...) Según se va hay altares, de Posidón, sobre el cual también sacrifican en honor de Erecteo a partir de un oárculo, del héroe Butes y el tercero, de Hefesto*)

²⁹³ Apolodoro 3, 15, 1: τὴν μὲν βασιλείαν Ἐρέχθεὺς λαμβάνει, τὴν δὲ ἱερωσύνην τῆς Ἀθηνᾶς καὶ τοῦ Ποσειδῶνος τοῦ Ἐρέχθεως Βούτης. (*Por un lado, el reino lo toma Erecteo; por otro, el sacerdocio de Atenea y Posidón-Erecteo lo toma Butes*)

²⁹⁴ Parke (1977: 157-158).

²⁹⁵ Pausanias 1, 30, 4: Ἀκαδημίας δὲ οὐ πόρρω (...) δεικνύται δὲ καὶ (...) βωμὸς Ποσειδῶνος Ἴππιου καὶ Ἀθηνᾶς Ἴππίας. (*No lejos de la Academia (...) se muestra también (...) un altar de Posidón Hípico y de Atenea Hípica*)

²⁹⁶ Burkert (2007: 300).

²⁹⁷ Ruiz de Elvira (1982: 66). Pegaso, el caballo alado, era también hijo de Posidón, nacido del cuello de Medusa cuando Perseo cortó su cabeza. Apolodoro 2, 3, 2: Πήγασον, ὃν εἶχεν [Βελλεροφόντης] ἵππον ἐκ Μεδούσης πτηνὸν γεγεννημένον καὶ Ποσειδῶνος. (*Pegaso, caballo alado que tenía [Belerofontes] nacido de Medusa y Posidón*)

con el título Χαλινίτις, “la que somete al freno”²⁹⁸. Precisamente es un freno la ofrenda que hace Cimón en la Acrópolis de Atenas cuando surgen las primeras noticias sobre la intención de Temístocles de enfrentarse a los persas no en la ciudad o en los terrenos cercanos a Atenas, sino en el mar, en la isla de Salamina. Lo cuenta Plutarco en la *Vida de Cimón* 5, 2:

ἐκπεπληγμένων τῶν πολλῶν τὸ τόλμημα πρῶτος Κίμων ὄφθη διὰ τοῦ Κεραμεικοῦ φαιδρὸς ἀνιῶν εἰς τὴν ἀκρόπολιν μετὰ τῶν ἐταίρων ἵππου τινὰ χαλινὸν ἀναθεῖναι τῇ θεῷ, διὰ χειρῶν κομίζων, ὡς οὐδὲν ἵππικῆς ἀλκῆς, ἀλλὰ ναυμάχων ἀνδρῶν ἐν τῷ παρόντι τῆς πόλεως δεομένης.

Asustados la mayoría por la audacia, Cimón fue visto el primero subiendo radiante con sus compañeros hacia la Acrópolis para ofrendar a la diosa un freno de caballo, llevándolo entre sus manos, en la idea de que la ciudad no necesitaba en absoluto el vigor de los caballos, sino el de hombres capaces de combatir en el mar.

Cimón, más joven que Temístocles, compartía con éste la idea de que Atenas debía convertirse en una potencia marítima en el Egeo, para lo cual tenía que reforzar su flota. Temístocles, también lo indica Plutarco²⁹⁹, dio ocupación e importancia a marineros y pilotos, y aprovechó las ganancias obtenidas en las minas de plata de Laurión, recién descubiertas, para construir una flota de 200 trirremes, que resultó crucial para vencer a los persas en el mar. Cuando éstos ya se aproximaban a Atenas, superado el obstáculo de las Termópilas, Temístocles hizo uso de todo su poder de convicción para lograr que la ciudad fuera evacuada y todos los hombres en edad militar se embarcaran en las naves para luchar en las costas de Salamina. Ya se ha visto arriba cómo ciertos sectores conservadores se opusieron a los planes de Temístocles e insistían

²⁹⁸ Pausanias 2, 4, 1: Χαλινίτιδος Ἀθηνᾶς ἱερὸν· Ἀθηνᾶν γὰρ (...) φασὶ καὶ ὡς τὸν Πήγασόν οἱ [Βελλεροφόντη] παραδοίῃ χειρωσαμένη καὶ ἐνθεῖσα αὐτῇ τῷ ἵππῳ χαλινόν. (*Hay un santuario de Atenea Calinitide, pues dicen que Atenea (...) cuando le entregó [a Belerofontes] a Pegaso, tras someterlo y colocarle ella al caballo el freno*). En su *Olimpica* 13, 63-66, cuenta Píndaro que Belerofontes recibió de la diosa el freno con que domar a Pegaso: [Βελλεροφόντης] ὃς τὰς ὀφιώδεος νιόν ποτε Γοργόνος ἢ πόλλ' ἀμφὶ κρουνοῖς | Πάγασον ζεῦξαι ποθέων ἔπαθεν, | πρὶν γέ οἱ χρυσάμπυκα κούρα χαλινόν | Παλλὰς ἦνεγκ'. (*[Belerofontes], que sufrió en verdad mucho porque deseaba someter al hijo de la Gorgona semejante a la serpiente, a Pegaso, junto a unas fuentes, hasta que la joven Palas le dio el freno de frontal de oro*)

²⁹⁹ Plutarco, *Vida de Temístocles* 19, 4: Θεμιστοκλῆς (...) τὴν πόλιν ἐξήψε τοῦ Πειραιῶς καὶ τὴν γῆν τῆς θαλάττης· ὅθεν καὶ τὸν δῆμον ἠὔξησε κατὰ τῶν ἀρίστων καὶ θράσους ἐνέπλησεν, εἰς ναύτας καὶ κελευστάς καὶ κυβερνήτας τῆς δυνάμεως ἀφικομένης. (*Temístocles (...) sujetó la ciudad al Pireo y la tierra al mar. Por ello, levantó al pueblo contra los nobles y lo llenó de confianza, tras haber llegado el poder a marineros, cómitres y pilotos*)

en la necesidad de aferrarse a la tierra y no modernizar la flota, pero Cimón, aunque era en esos momentos todavía “joven e inexperto en la batalla”³⁰⁰, mostró su entusiasmo ante la novedad que suponía la propuesta de Temístocles, mientras otros estaban “asustados” por el mismo motivo, y acudió rápidamente al templo de la diosa, al ἀρχαῖος νεός seguramente, a ofrecer al ξόανον venerable de Atenea un freno, símbolo de su poder para domesticar caballos. Como diosa guerrera, ella patrocinaba el empleo de este animal en la batalla, concedió a los hombres la habilidad para domarlo con el freno y utilizar su fuerza en beneficio de la humanidad. Cimón deseaba recordar con su gesto este poder de la diosa, indicar cuán agradecidos le estaban por ese don, pero que no era el que necesitaban en esos momentos: ya se había decidido que el combate sería en el mar.

Además de interpretar según sus intereses el famoso oráculo delfico sobre los “muros de madera”³⁰¹, Temístocles dictó a los sacerdotes las palabras que debían dirigir a la población para explicar otra señal previa a la batalla: la comida dejada para la serpiente que habitaba en el templo de Atenea Políada estaba intacta. La *Vida de Temístocles* 10, 1 recoge el posible significado de este hecho:

σημεῖον μὲν [Θεμιστοκλῆς] λαμβάνων τὸ τοῦ δρακόντος, ὃς ἀφανῆς ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ἐκ τοῦ σηκοῦ δοκεῖ γενέσθαι· καὶ τὰς καθ’ ἡμέραν αὐτῷ προτιθεμένας ἀπαρχὰς εὐρίσκοντες ἀψαύστους οἱ ἱερεῖς, ἐξήγγελλον εἰς τοὺς πολλοὺς, τοῦ Θεμιστοκλέους λόγον διδόντος, ὡς ἀπολέλοιπε τὴν πόλιν ἢ θεὸς ὑφηγουμένη πρὸς τὴν θάλατταν αὐτοῖς.

Por un lado, tomando [Temístocles] como señal lo de la serpiente, que en aquellos días parece que estaba desaparecida del santuario; y los sacerdotes, al descubrir las primicias colocadas cada día para ella intactas, anunciaron a la multitud, dándoles Temístocles el mensaje, que la diosa había dejado la ciudad, guiándolos hacia el mar.

Ante la amenaza persa, la diosa había dejado la Acrópolis, pero no quiere esto decir que hubiera abandonado a los habitantes del Ática, como Temístocles se encargó de dejar claro, sino que había sido la primera en seguir el camino trazado por el político

³⁰⁰ Plutarco, *Vida de Cimón* 5, 1: νέος ὄν ἔτι καὶ πολέμων ἄπειρος.

³⁰¹ *Vid.* p. 252.

hasta Salamina, “hacia el mar”, convirtiéndose en su guía, en la líder que los conduciría a la victoria en el espacio más conveniente para la lucha. Plutarco indica que fueron los sacerdotes quienes interpretaron así la desaparición de la serpiente, pero no oculta que recibieron órdenes de Temístocles para decir tales palabras. Es curioso que se hable de “sacerdotes”, en plural, cuando el cargo religioso más importante del santuario y prácticamente de toda Atenas era el de la sacerdotisa de Atenea. Dillon³⁰² sugiere la posibilidad de que ella estuviera colaborando con Temístocles, de que éste le dictara lo que debía revelar a la población y ella obedeciera, convencida de las ventajas de abandonar la ciudad. Las palabras de la sacerdotisa debieron de surtir efecto en los ciudadanos, pues se trataba de un personaje enormemente respetado, procedente de una de las familias más prestigiosas, ya se ha dicho, los Eteobúttadas, y que desempeñaba su cargo de forma vitalicia, hasta el punto de que se conoce el nombre de una, Lisímaca, que ejerció como tal durante 64 años. A su muerte, el estado decretó honrarla con una estatua. Contaba con dos asistentes, Κοσμῶ y Τραπεζοφόρος, sin duda pertenecientes a la misma familia, cuyas funciones serían las de colaborar con la sacerdotisa en los sacrificios. Quizá hubiera sido más acertado que Plutarco mencionara a las sacerdotisas, αἱ ἱέρειαι, en lugar de οἱ ἱερεῖς. En cualquier caso, lo que habían detectado en el templo era que la serpiente que se creía habitaba en él estaba ausente desde hacía días y que las ἀπαρχαί u ofrendas que se le dejaban periódicamente no habían sido consumidas, cuando esto era lo habitual. Heródoto narra el mismo suceso y añade que la ofrenda consistía en ἐπιμήνια, esto es, que tenían una frecuencia mensual, y que era una μελιτόεσσα, una torta de miel³⁰³. En el relato del historiador, además, quien descubrió lo sucedido con la ofrenda mensual fue la sacerdotisa de la diosa, que, ante la desaparición de la serpiente, entendió que la divinidad había dejado su santuario en la Acrópolis.

³⁰² Dillon (2003: 84-86).

³⁰³ Heródoto, 8, 41, 2-3: [2] λέγουσι Ἀθηναῖοι ὄφιν μέγαν φύλακα τῆς ἀκροπόλιος ἐνδαιατᾶσθαι ἐν τῷ ἱρῶ· λέγουσί τε ταῦτα καὶ δὴ ὡς ἐόντι ἐπιμήνια ἐπιτελέουσι προτιθέντες· τὰ δ' ἐπιμήνια μελιτόεσσα ἐστί. [3] αὕτη δὴ ἡ μελιτόεσσα ἐν τῷ πρόσθε αἰεὶ χρόνῳ ἀναισιμουμένη τότε ἦν ἄψαυστος. σημερινᾶς δὲ ταῦτα τῆς ἱρείης, μᾶλλον τι οἱ Ἀθηναῖοι καὶ προθυμότερον ἐξέλιπον τὴν πόλιν, ὡς καὶ τῆς θεοῦ ἀπολελοιπυῖης τὴν ἀκρόπολιν. ([2] *Dicen los atenienses que una gran serpiente, guardiana de la Acrópolis, vive en el templo; dicen esto, y hacen ofrendas mensuales, depositándolas como si existiera; y las ofrendas son una torta de miel.* [3] *La misma torta de miel, en el tiempo anterior siempre consumida, entonces estaba intacta. Tras interpretar eso la sacerdotisa, los atenienses dejaron con mejor ánimo la ciudad, en la idea de que también la diosa había abandonado la Acrópolis*)

La serpiente, identificada, al menos en el s. V a. C., con Erictonio-Erecteo³⁰⁴, mantiene una estrecha relación con Atenea. En la célebre imagen crisoelefantina de Fidias, la diosa tiene el escudo apoyado en el suelo junto a ella y, en la parte interior de éste, se hallaba esculpida una serpiente, que Pausanias identifica con Erictonio, aunque con algunas dudas³⁰⁵. La serpiente seguramente habitaba en la Acrópolis desde hacía siglos. En opinión de Rodríguez³⁰⁶, la serpiente sagrada se remonta a la época micénica; es muy probable que hubiera serpientes inofensivas que, atraídas por el calor, entraran y salieran de las casas y palacios, o incluso residieran en ellos. El pensamiento popular las relacionó con la prosperidad familiar y vio en ellas la encarnación de alguna divinidad o ancestro protector. Si a esto se añade que el palacio del rey micénico en la Acrópolis ateniense, que se alzaba seguramente donde después se construyó el Erecteón, era el hogar mítico que compartían Erecteo y la diosa, y donde fue enterrado el primero, era fácil que acabara por identificarse la serpiente que supuestamente moraba en el templo con el personaje del mito. Su doblete Erictonio estaba igualmente conectado con la serpiente: al tratarse de un autóctono, un ser nacido de la tierra, su naturaleza era monstruosa, anguipeda. Atenea no sólo se hace cargo de él, sino que desea, como dice Apolodoro, “hacerlo inmortal”; para ello, lo guarda en una cesta cerrada, junto con dos serpientes, cuya función es transmitirle la inmortalidad. Sin embargo, este proceso es abortado cuando las hermanas de Pandroso, desobedeciendo la prohibición de abrir la cesta, miran en su interior y enloquecen al ver al niño con los animales enroscados en su

³⁰⁴ Apolodoro 3, 14, 7-8, tiene a Erictonio como abuelo de Erecteo y Butes: [7] Ἐριχθονίου δὲ ἀποθανόντος καὶ ταφέντος ἐν τῷ αὐτῷ τεμένει τῆς Ἀθηνᾶς Πανδίων ἐβασίλευσεν. (...) [8] Πανδίων (...) ἐτέκνωσε (...) παῖδας δὲ διδύμους Ἐρεχθέα καὶ Βούτην. ([7] *Habiendo muerto Erictonio y habiendo sido enterrado en el mismo recinto sagrado de Atenea, se convirtió en rey Pandión.* (...) [8] *Pandión (...) engendró (...) a los gemelos Erecteo y Butes*). En cambio, Rodríguez Pérez (2010: 121-144) defiende que Erictonio-Erecteo era una única personalidad con dualidad onomástica, de edades y estatus diferentes: el nombre de Erictonio se refiere al niño autóctono cuya infancia concluyó cuando instauró las Panateneas (*vid.* nn. 222 y 223), mientras que Erecteo es el nombre del autóctono adulto, en el papel de rey de Atenas, cuyo palacio, el Erecteón, era compartido con Atenea (*vid.* nn. 162 y 181). Cf. Miralles (1982: 269-270).

³⁰⁵ Pausanias 1, 24, 5: καὶ οἱ πρὸς τοῖς ποσὶν ἄσπις τε κεῖται, καὶ πλησίον τοῦ δόρατος δράκων ἐστίν· εἴη δ' ἂν Ἐριχθόνιος οὗτος ὁ δράκων. (*Y junto a sus pies se encuentra un escudo, y cerca de la lanza hay una serpiente. Y esa serpiente podría ser Erictonio*)

³⁰⁶ Rodríguez Pérez (2010: 136, n. 30).

cuerpo³⁰⁷. Erictonio, pues, pierde su oportunidad de conseguir la vida eterna y debe terminar sus días como cualquier mortal, si bien, al recibir enterramiento en el templo de la diosa, se creyó en algún momento que recuperó su aspecto ctónico, serpentino, y que bajo la forma de serpiente continuó protegiendo la Acrópolis. Esto explicaría la interpretación que se hizo en época de Temístocles de la desaparición de la serpiente: Erictonio-Erecteo, guardián de la ciudad, y la diosa Políada dejaban Atenas y señalaban el camino que debía seguir su población.

En cuanto a las ἀπαρχαί u ofrendas que se depositaban para el animal, no es de extrañar que se tratara de miel. Para Vázquez Hoys³⁰⁸, la miel pasó de ser un alimento humano a convertirse en una sustancia divina, en manjar de dioses por sus propiedades salutíferas, conocidas desde tiempos antiguos. Estas cualidades la hicieron ser relacionada con los dioses, especialmente con las deidades ctónicas, a las que era necesario aplacar: los espíritus de los muertos, las divinidades del inframundo y las serpientes recibían libaciones de leche y miel, a veces también con vino y aceite. La serpiente de la Acrópolis recibía una torta de miel, una μελιτόεσσα o πέλανος, al igual que las serpientes presentes en el culto de Zeus Miliquio, Zeus Ctesio o del héroe oracular Trofonio. El animal, convenientemente propiciado con tal ofrenda, desempeñaba un papel benéfico, como protector de la casa o de la ciudad. El haberla dejado intacta supuso una llamada de atención, ni la serpiente ni Atenea defendían ya la Acrópolis, que, en efecto, fue saqueada por los persas, aunque debe recordarse que, como insinúa Plutarco, quizá lo dicho por la sacerdotisa ante el pueblo no fuera más que el discurso elaborado por Temístocles, que con ésta y otras artimañas, “como una

³⁰⁷ Vid. n. 247. La entrega de la cesta cerrada a las Cecrópides aparece ya en Eurípides, *Ión* 21-24: κείνω [Ἐριχθονίῳ] γὰρ ἡ Διὸς κόρη | φρουρῶ παραζεύξασα φύλακε σώματος | δισσῶ δράκοντε, παρθένοις Ἀγλαυρίσι | δίδωσι σφάζειν. (Pues a aquél [a Erictonio] la hija de Zeus, tras apostar a su lado dos serpientes como guardianes de su cuerpo, se lo da a las muchachas de Aglauro para que lo protegian); asimismo, en Pausanias 1, 18, 2: Ἀγλαύρω δὲ καὶ ταῖς ἀδελφαῖς Ἑρση καὶ Πανδρόσῳ δοῦναι φασὶν Ἀθηναῖν Ἐριχθόνιον καταθεῖσαν ἐς κιβωτόν, ἀπειποῦσαν ἐς τὴν παρακαταθήκη μὴ πολυπραγμονεῖν· Πάνδρῳ μὲν δὴ λέγουσι πείθεσθαι, τὰς δὲ δύο -ἀνοῖξαι γὰρ σφᾶς τὴν κιβωτόν- μαίνεσθαι τε, ὡς εἶδον τὸν Ἐριχθόνιον, καὶ κατὰ τῆς ἀκροπόλεως, ἔνθα ἦν μάλιστα ἀπότομον, αὐτὰς ῥῖψαι. (Afirmar que Atenea entregó a Aglauro y a sus hermanas Herse y Pandroso a Erictonio, tras colocarlo en una caja y prohibirles que husmearan en lo que les había confiado. Dicen que Pandroso, en efecto, obedece, pero que las otras dos -pues ellas abrieron la caja- enloquecieron cuando vieron a Erictonio y ellas mismas se arrojaron desde la acrópolis, desde donde era más escarpado)

³⁰⁸ Vázquez Hoys (1991: 61-93).

máquina en una tragedia”³⁰⁹, logró llevar adelante sus planes bélicos con los mejores resultados para su patria.

Los cultos revisados hasta aquí, a partir de diversos testimonios plutarqueos, se conectaban con el templo de Atenea Políada, frecuentemente llamado Erecteón: las Plinterias, las Panateneas con sus certámenes musicales, atléticos y ecuestres, la ofrenda periódica de miel a Erictonio bajo la forma de serpiente, la ofrenda puntual de un freno de caballo por parte de Cimón. Este santuario, que contaba ya con un templo probablemente en el s. VIII o VII a. C., albergaba la estatua más antigua de Atenea Πολιάς, de madera aunque con adornos de oro. La construcción del Erecteón que hoy se conserva concluyó en 405 a. C. Unos años antes, entre 447 y 432 a. C., y por mandato de Pericles, se erigió enfrente el Partenón, donde se alzaba la estatua de Atenea Παρθένος, creación de Fidias, conocida por réplicas posteriores y por diversos testimonios literarios. La representación de la Gigantomaquia en su escudo conecta la imagen con el complejo iconográfico que ponía en relación diferentes templos de la Acrópolis, el Erecteón o el de Atenea Νίκη, así como con el festival panatenaico. Por otro lado, la agresividad de las Ateneas que se pintaban en las ánforas de las Panateneas, de las estatuillas de bronce de finales del s. VI y principios del s. V a. C. o de las representaciones de la Gigantomaquia, en posición de avance, dispuesta a atacar, está ausente de la Παρθένος, que, pese a contar con todos sus atributos guerreros (casco de triple penacho, lanza, égida, escudo) presenta una pose pacífica; el hecho de sostener una Victoria sobre su mano sugiere la idea de la paz triunfante, del final de la lucha contra las fuerzas contrarias al orden. Otros elementos decorativos recuerdan funciones de la diosa ya mencionadas arriba: sobre el casco estaban esculpidas las partes delanteras de unos caballos, que aludirían a su título Ἴππία³¹⁰, y la mano que sostenía a

³⁰⁹ Plutarco, *Vida de Temístocles* 10, 1: ὥσπερ ἐν τραγωδίᾳ μηχανήν. Otra de las señales que se creyeron enviadas por Atenea para manifestar su apoyo a Temístocles se narra en su misma *Vida* 12, 1 y consistió en el vuelo de una lechuza sobre la nave en la que se mantenían las conversaciones sobre la táctica que debía emplearse: λέγεται δ' ὑπὸ τινῶν τὸν μὲν Θεμιστοκλέα περὶ τούτων ἀπὸ τοῦ καταστρώματος ἄνωθεν τῆς νεῶς διαλέγεσθαι, γλαῦκα δ' ὀφθῆναι διαπετομένην ἀπὸ δεξιᾶς τῶν νεῶν καὶ τοῖς καρχησίοις ἐπικαθίζουσιν· διὸ δὴ καὶ μάλιστα προσέθεντο τῇ γνώμῃ καὶ παρεσκευάζοντο ναυμαχίσοντες. (*Algunos cuentan que, por un lado, Temístocles conversaba acerca de esas cosas sobre la cubierta de arriba de la nave y que, por otro, se vio que una lechuza revoloteaba desde la derecha de las naves y se posaba sobre el mástil. Por ello, en verdad, fueron sobre todo atraídos a su opinión y se prepararon para combatir en el mar*). La lechuza, animal que acompaña a Atenea en múltiples representaciones, empezando por el ξόανον antiguo de madera de la Acrópolis, simbolizaba la presencia de la diosa, su posicionamiento a favor de del proyecto de Temístocles, igual que, en los relatos legendarios, acompañaba muy de cerca a sus héroes predilectos. *Vid.* n. 258.

³¹⁰ *Vid.* p. 135.

Νίκη se apoyaba, cree Farnell³¹¹, no en un simple pilar, como se observa en algunas copias, sino sobre un tronco o rama de olivo, en recuerdo de su don a los atenienses. Aunque es habitualmente tenida por obra de arte o monumento de victoria, debe recordarse que esta imagen, igual que la de Atenea Políada, era objeto de culto y, de hecho, en los inventarios del s. IV a. C., se recoge la presencia de una mesa de ofrendas en el interior de la *cella*³¹². Parke³¹³ considera que la imagen colosal de la Παρθένος se convirtió en receptora del peplo de grandes dimensiones, el que servía de vela del barco-carro, en las Grandes Panateneas: mientras sólo existió el ξόανον de tamaño humano, el peplo se mantuvo a esa escala, pero una vez consagrada la obra monumental de Fidias en el Partenón, el vestido se le ofrecía a ésta y, por tanto, tuvo que aumentar sus proporciones.

Con su presencia imponente, la Atenea Παρθένος actuaba también como vigilante del tesoro de la Liga de Delos que se trasladó a la Acrópolis y se almacenó en el opistódomo del templo, cuya santidad no se ponía en duda. No obstante, Demetrio Poliorcetes fue acusado de violar este espacio sagrado y de mantener dentro del templo relaciones sexuales con prostitutas e incluso con ciudadanas atenienses. Plutarco lo cuenta en su *Comparación de Demetrio y Antonio* 4, 2:

ἀσέβημα μέντοι τοσοῦτον δι' ἀσέλγειαν οὐθὲν ταῖς Ἀντωνίου πράξεσιν ὅσον ταῖς Δημητρίου πρόσεστιν· ὁ δ' ἐν αὐτῷ τῷ Παρθενῶνι ταῖς τε πόρναις συνῆν καὶ τῶν ἀστῶν κατεπόρνευσε πολλάς.

Sin embargo, una impiedad tan grave, por causa de su desenfreno, no es en absoluto propia de las acciones de Antonio como de las de Demetrio. Éste, en el mismo Partenón, tenía relaciones con prostitutas y sedujo a muchas ciudadanas.

Las relaciones sexuales en un recinto sagrado siempre se consideraron ilegales, ilícitas en el pensamiento griego. Pero no sólo eso, la actividad sexual en general se tenía por contaminante: se restringía ocasionalmente durante un período antes de ciertos rituales³¹⁴ y quienes habían mantenido ese tipo de relaciones debían purificarse antes de

³¹¹ Farnell (1977: 365).

³¹² Sismondo Ridgway (1992: 135).

³¹³ Parke (1977: 33).

³¹⁴ *Vid.* pp. 324-325, 328 y 345; y n. 522, sobre la abstinencia sexual prescrita a un sacerdote.

entrar en un templo, bien dejando pasar un tiempo establecido, bien con agua. Dillon³¹⁵, por ejemplo, estudia diversas inscripciones relativas a la prohibición de entrar a un santuario con tal polución y cita una hallada en el templo de Atenea en Lindo, del s. III d. C., en la que se exige una espera de treinta días para el hombre que haya mantenido contacto sexual con una prostituta. La misma inscripción establece que el μῖασμα del sexo con otra mujer se limpiaba simplemente con agua.

El recinto sagrado de una divinidad, especialmente el de una diosa virgen, debía permanecer puro. El rey espartano Agesilao, idealizado en la obra homónima de Jenofonte, solía alojarse en santuarios cuando se encontraba en alguna campaña, pues así evitaba rumores sobre posibles indecencias³¹⁶. Nadie, pensaba Jenofonte, llevaría a cabo acciones indecorosas en semejante alojamiento. Pero el de Demetrio Poliorcetes no es el único ejemplo que desmiente esta piadosa creencia: Heródoto narra también el auge y la caída del persa Artaíctes, que se enriqueció, a escondidas del rey, saqueando el santuario de héroe Protesilao, donde mantuvo en repetidas ocasiones relaciones sexuales con mujeres³¹⁷. Pero Artaíctes era un bárbaro, circunstancia que podría explicar, desde el punto de vista de un griego, su comportamiento irreverente. Demetrio, en cambio, aun siendo macedonio, era un heleno, cuya soberbia se vio alimentada por los múltiples honores que le rindieron los atenienses. Además de los ya mencionados³¹⁸, hay que añadir el fijar el Partenón como su residencia cuando se hallaba en Atenas, y a Atenea

³¹⁵ Dillon (2003: 257).

³¹⁶ Jenofonte, *Agesilao* 5, 7: καὶ γὰρ εἰς οἰκίαν μὲν οὐδεμίαν ἰδίᾳ ἐν ἀποδημίᾳ κατήγετο, ἀεὶ δὲ ἦν ἢ ἐν ἱερῶ, ἔνθα δὴ ἀδύνατον τὰ τοιαῦτα πράττειν, ἢ ἐν φανερῶ, μάρτυρας τοὺς πάντων ὀφθαλμοὺς τῆς σωφροσύνης ποιούμενος. (*Pues en ninguna casa, en privado, se alojaba en sus salidas, sino que siempre estaba o en un templo, donde era imposible hacer tales cosas, o en lugar visible, haciendo a los ojos de todos testigos de su moderación*)

³¹⁷ Heródoto 9, 116, 1-3: [1] Ἀρταύκτης, ἀνὴρ μὲν Πέρσης, δεινὸς δὲ καὶ ἀτάσθαλος, ὃς καὶ βασιλέα ἐλαύνοντα ἐπ' Ἀθήνας ἐξηπάτησε, τὰ Πρωτεσίλειω τοῦ Ἰφίκλου χρήματα ἐξ Ἐλαιούντος ὑπελόμενος. [2] ἐν γὰρ Ἐλαιούντι τῆς Χερσονήσου ἐστὶ Πρωτεσίλειω τάφος τε καὶ τέμενος περὶ αὐτόν, ἔνθα ἦν χρήματα πολλὰ καὶ φιάλαι χρύσειαι καὶ ἀργύρειαι καὶ χαλκὸς καὶ ἐσθῆς καὶ ἄλλα ἀναθήματα, τὰ Ἀρταύκτης ἐσύλησε βασιλέος δόντος. (...) [3] αὐτὸς τε ὅπως ἀπίκοιτο ἐς Ἐλαιούντα ἐν τῷ ἀδύτῳ γυναιξὶ ἐμίσητο. ([1] *Artaíctes era un hombre persa, malvado y presuntuoso, que engañó al rey cuando éste marchaba hacia Atenas, habiéndose apoderado él de las riquezas de Protesilao, hijo de Ificlo, de Elayunte. [2] Pues en Elayunte del Quersoneso hay una tumba de Protesilao y un recinto sagrado para él, donde había muchas riquezas, copas de oro y plata, bronce, ropas y otras ofrendas, que saqueó Artaíctes tras habérselo concedido el rey. (...) [3] Y él, cuando llegaba a Elayunte, mantenía relaciones con mujeres en el templo*)

³¹⁸ *Vid.* pp. 116-117.

como su huésped³¹⁹. El comportamiento del macedonio merece, en opinión de Plutarco, todos los reproches y, aun comparado con las escandalosas costumbres de su paralelo Antonio, especialmente en Egipto, resulta ser un ἀσέβημα, una impiedad mayor.

Las *Vidas paralelas* recogen aún un epíteto más aplicado a la diosa de Atenas, en este caso no asociado a ningún templo monumental, sino a una estatua ofrecida, según el relato plutarqueo, por Pericles durante o tras la construcción de los Propíleos. Se trata de Atenea Ὑγίεια, la Salutífera; tal título está en relación con el relato que Plutarco narra en la *Vida de Pericles* 13, 7-8 y que incluye la curación de un obrero herido gracias al remedio que la diosa prescribe al político ateniense en un sueño:

[7] τὰ δὲ Προπύλαια τῆς ἀκροπόλεως ἐξεργάσθη μὲν ἐν πενταετία Μνεσικλέους ἀρχιτεκτονοῦντος· τυχὴ δὲ θαυμαστὴ συμβῆσα περὶ τὴν οἰκοδομίαν ἐμήνυσε τὴν θεὸν οὐκ ἀποστατοῦσαν, ἀλλὰ συνεφαπτομένην τοῦ ἔργου καὶ συνεπιτελοῦσαν. [8] ὁ γὰρ ἐνεργότατος καὶ προθυμότατος τῶν τεχνιτῶν ἀποσφαλεῖς ἐξ ὕψους ἔπεσε καὶ διέκειτο μοχθηρῶς, ὑπὸ τῶν ἰατρῶν ἀπεγνωσμένος. ἀθυμοῦντος δὲ τοῦ Περικλέους ἡ θεὸς ὄναρ φανεῖσα συνέταξε θεραπείαν, ἣν χρώμενος ὁ Περικλῆς ταχὺ καὶ ῥαδίως ἰάσατο τὸν ἄνθρωπον. ἐπὶ τοῦτο δὲ καὶ τὸ χαλκοῦν ἄγαλμα τῆς Ὑγείας Ἀθηνᾶς ἀνέστησεν ἐν ἀκροπόλει παρὰ τὸν βωμὸν ὃς καὶ πρότερον ἦν, ὡς λέγουσιν.

[7] *Los Propíleos de la Acrópolis se realizaron en cinco años, siendo Mnesicles el arquitecto. Y un suceso asombroso que sucedió en la construcción reveló que la diosa no estaba ausente, sino que emprendía la obra y ayudaba a acabarla.* [8] *Pues el más eficaz y esforzado de los artesanos, habiéndose resbalado desde lo alto, cayó y se hallaba en penosa situación, desahuciado por los médicos. Estando Pericles descorazonado, la diosa, apareciéndose como un sueño, prescribió un tratamiento, sirviéndose del cual Pericles rápida y fácilmente curó al hombre. Por este motivo erigió la estatua de bronce de Atenea Salutífera en la Acrópolis junto al altar que también estaba antes, según dicen.*

³¹⁹ Plutarco, *Vida de Demetrio* 23, 3: [οἱ Ἀθηναῖοι] τὸν γὰρ ὀπισθόδομον τοῦ Παρθενῶνος ἀπέδειξαν αὐτῷ κατάλυσιν· κάκει δίαιταν εἶχε, τῆς Ἀθηνᾶς λεγομένης ὑποδέχεσθαι καὶ ξενίζειν αὐτόν, οὐ πάνυ κόσμιον ξένον, οὐδὲ ὡς παρθένῳ πρῶως ἐπισταθμεύοντα. (*Pues [los atenienses] señalaron el opistódomo del Partenón como su alojamiento, y allí tenía su residencia, diciéndose de Atenea que lo recibía y lo hospedaba, no siendo un huésped honrado ni ocupando el lugar de manera agradable como para una doncella*)

Las excavaciones en la Acrópolis han encontrado la base de la estatua que menciona Plutarco. Era de bronce y, según la inscripción de la base, su autor fue un tal Pirro. La escultura se ubicó junto a un altar preexistente y, a juicio de Sismondo³²⁰, se erigió una vez finalizada la construcción de los Propíleos, esto es, después del 432 a. C. De los cortes presentes en la base de la estatua, Sismondo deduce que la diosa presentaba el pie derecho adelantado, el izquierdo tocando el suelo con la punta de los dedos y una lanza en su mano izquierda, apoyada en el suelo. El aspecto era, de nuevo, el de la diosa armada, algo que Farnell³²¹ considera inapropiado para este aspecto de Atenea, aunque supone que el escultor simplemente escogió la representación tradicional. Plutarco atribuye a Pericles la consagración de la imagen, como agradecimiento por la curación del trabajador herido en las obras de los Propíleos. La ἐπιφάνεια de la diosa durante un sueño es entendida tanto por el político como por el queronense como signo de la actitud favorable, propicia de Atenea hacia las múltiples construcciones que se han emprendido en la Acrópolis en la segunda mitad del s. V a. C. y que, en su mayor parte, le están dedicadas³²².

Plinio el Viejo alude en su *Historia Natural* al mismo episodio, pero detalla que el remedio indicado por la diosa en el sueño fue una planta, el partenio, que, tomando su nombre de la diosa virgen, παρθένος en griego, aliviaba dolores por golpes y caídas³²³. Ahora bien, la narración del sueño inspirado de Pericles y la idea de que la escultura de bronce de Atenea *Higiea* fuera una dedicatoria personal, como fue la de Cicerón al abandonar Roma en 58 a. C.³²⁴, parece una invención tradicional que probablemente Plutarco tomara de sus fuentes. La base de la estatua la consigna con claridad como

³²⁰ Sismondo Ridgway (1992: 137).

³²¹ Farnell (1977: 346).

³²² En las *Vidas paralelas* son varias las ocasiones en las que una divinidad comunica sus deseos, consejos, advertencias o apoyo a un mortal a través de un sueño, no siempre enviado a ese mortal, sino, a veces, a alguien cercano a él que debe transmitir lo que ha visto para su correcta interpretación. *Vid.* pp. 27-29 y 37-38: sueños enviados por Zeus; *vid.* pp. 329 y 384: sueños enviados por las dos diosas, Deméter y Core, en apoyo de Eumenes y Timoleón, respectivamente; *vid.* pp. 443-444: sueño enviado a Marco Antonio, en el que el dios parece abandonarlo.

³²³ Plinio, *Historia Natural* 22, 20: *verna carus Pericli Atheniensium principi, cum is in arce templum aedificaret repressissetque super altitudinem fastigii et inde cecidisset, hac herba dicitur sanatus, monstrata Pericli somnio a Minerva, quare parthenium vocari coepta est adsignaturque ei deae. (Un esclavo querido para Pericles, gobernante de los atenienses, como construyera un templo en la ciudadela y se deslizara sobre una elevación del terreno y desde allí cayera, se cuenta que fue curado con esta hierba, mostrada a Pericles en un sueño por Minerva, por lo cual comenzó a llamarse partenio y fue asignada a esta diosa)*

³²⁴ *Vid.* p. 97.

exvoto de los atenienses a Atenea Salutífera. En lugar de un ofrenda privada del estratega, se trataba de un ἀνάθημα público consagrado a la diosa con el fin de agradecer el fin de la peste que asoló Atenas al comienzo de la Guerra del Peloponeso y que provocó la muerte de Pericles en su segundo año, 429 a. C.³²⁵.

Antes de que el culto de Asclepio, dios sanador, se estableciera en Atenas en el último cuarto del s. V a. C., la protección de la salud era una esfera de actuación más de Atenea. La adoración de esta Atenea *Higiea* parece retrotraerse, indica Sismondo³²⁶, al s. VI a. C. En el decreto de Licurgo de ca. 330 a. C. que reorganiza varias ceremonias y festivales áticos se menciona la costumbre de ofrecer un sacrificio a Atenea *Higiea*, entre todos los demás ritos, en las Panateneas anuales³²⁷. Pero este culto debe distinguirse del que recibió, a partir de la entrada de Asclepio en Atenas y otros lugares, como Epidauro, la personificación de la Salud, llamada sencillamente Ὑγίεια³²⁸.

3.2.Cultos en Esparta

Como ha podido verse hasta aquí, son numerosos los testimonios presentes en las *Vidas paralelas* referidos a los cultos de Atenea en la *pólis* de la que era patrona, si se tiene en cuenta que tan sólo se mencionan cultos localizados en la Acrópolis. No obstante, el carácter guerrero y político de esta divinidad se manifestaba en otros muchos lugares de la geografía helena. Es el momento de analizar las noticias que las biografías de Plutarco aportan sobre estos otros cultos y santuarios situados fuera de Atenas y del Ática.

Del mismo modo que en Atenas compartía con Zeus epítetos cultuales (Zeus Πολιεύς y Atenea Πολιάς, protectores de la ciudad; Zeus Βουλαίος y Atenea Βουλαία, inspiradores del Consejo; Zeus Κτήσιος y Atenea Κτήσια, guardianes de la propiedad

³²⁵ Marín Valdés (2008: 281).

³²⁶ Sismondo Ridgway (1992: 138).

³²⁷ CIA 2, 163: ὅπως ἂν (...) τελεσθῆ ἡ πομπὴ παρεσκευασμένην ὡς ἄριστα τῇ Ἀθηνᾷ κατ' ἕκαστον τὸν ἐνιαυτόν (...) θύειν δὲ τοὺς ἱεροποιοὺς τὰς μὲν δύο θυσίας τήν τε τῇ Ἀθηνᾷ τῇ Ὑγίειᾳ καὶ τὴν ἐν τῷ ἀρχαίῳ νεῷ θυομένην. (*Para que (...) se realice la procesión, preparada lo mejor posible, en honor de Atenea cada año, (...) que los encargados de las cosas sagradas hagan dos sacrificios, uno a Atenea Higiea y otro en el templo antiguo*)

³²⁸ Pausanias distingue dos estatuas en la Acrópolis, la de la hija de Asclepio y la de Atenea Salutífera, en 1, 23, 5: θεῶν ἀγάλματά ἐστιν Ὑγείας τε, ἣν Ἀσκληπιοῦ παῖδα εἶναι λέγουσι, καὶ Ἀθηνᾶς ἐπικλησιν καὶ ταύτης Ὑγείας. (*Hay dos estatuas de diosas, de Salud, que dicen que es hija de Asclepio, y de Atenea con ese sobrenombre de Salud*)

familiar; Zeus Σωτήρ y Atenea Σωτεΐρα, venerados en el mismo santuario en el Pireo), en otras *póleis* se daba la misma situación³²⁹, especialmente en Esparta, donde Atenea era también protectora de la ciudad. El comienzo de la *Retra*, la constitución atribuida a Licurgo y sancionada, según la tradición, por el oráculo délfico, nombra a Zeus y Atenea con el mismo epíteto, tal como se lee en la *Vida de Licurgo* 6, 1:

ἔχει δὲ οὕτως· “Διὸς Συλλανίου καὶ Ἀθηνᾶς Συλλανίας ἱερὸν ἰδρυσάμενον”.

Y es así: “Habiendo fundado un santuario de Zeus Silanio y Atenea Silania”.

Otros epítetos de la diosa compartidos con Zeus en esta *pólis* eran Ἀγοραῖα, “del mercado”, Ξενία u Hospitalaria, y Ἀμβούλαια o Consejera³³⁰. Esta biografía atestigua un culto de Atenea Ὀπιλιτίας u Optilítide, del que pocas noticias se conservan, pero que la leyenda y la etimología relacionan con los ojos o la visión. El origen del santuario de esta Atenea recuerda a la dedicatoria de Pericles de una estatua en honor de Atenea Salutífera: ambas consagraciones parten, al menos en el relato plutarqueo, del deseo de un individuo de agradecer a la divinidad una curación. En el caso de Licurgo, se trató de la curación de su propio ojo, herido por el joven Alcandro, que atacó al legislador por estar irritado a causa de las reformas políticas y sociales que éste introdujo en Esparta, tendentes a igualar la situación económica y las obligaciones con el estado de todos los ciudadanos, cosa que exaltó a los más ricos, pues veían desaparecer sus privilegios. Plutarco lo recoge en la *Vida de Licurgo* 11, 4:

τοῦ δὲ πάθους ὑπόμνημα Λυκοῦργος ἰδρύσατο τῆς Ἀθηνᾶς ἱερὸν, ἦν Ὀπιλιτίν προσηγόρευσε· τοὺς γὰρ ὀφθαλμοὺς ὀπίλους οἱ τῆδε Δωριεῖς καλοῦσιν. ἔνιοι μέντοι τὸν Λυκοῦργον, ὃν καὶ Διοσκορίδης ἐστὶν ὁ συντεταγμένος τὴν Λακωνικὴν πολιτείαν, πληγῆναι μὲν φασιν, οὐ τυφλωθῆναι δὲ τὸν ὀφθαλμόν, ἀλλὰ καὶ τὸ ἱερὸν τῆ θεῶ τῆς ἀκέσεως χαριστήριον ἰδρύσασθαι.

³²⁹ Farnell (1977: 300-302) cita los cultos de Zeus Ὁμολώϊος y Atenea Ὁμολώϊς, que velaban por la concordia pública en Beocia, y los de Zeus Φράτριος y Atenea Φρατρία, en Cos, a los que se veneraba en el festival de las Apaturias celebrado por las φρατίαι de los pueblos jonios.

³³⁰ Pausanias 3, 11, 9-11: [9] τούτων δὲ οὐ πόρρω Γῆς ἱερὸν καὶ Διὸς ἐστὶν Ἀγοραίου, τὸ δὲ Ἀθηνᾶς Ἀγοραίας. (...) [11] Λακεδαιμονίους ἐστὶ καὶ Ζεὺς Ξένιος καὶ Ἀθηνᾶ Ξενία. ([9] *No lejos de esas cosas hay un santuario de Gea y uno de Zeus “del mercado” y de Atenea “del mercado”.* (...) [11] *Los lacedemonios tienen un Zeus Hospitalario y una Atenea Hospitalaria*); 3, 13, 6: πρὸς τούτῳ Διὸς Ἀμβουλίου καὶ Ἀθηνᾶς ἐστὶν Ἀμβουλίας βωμός. (*Además de eso, hay un altar de Zeus Consejero y de Atenea Consejera*)

Como recuerdo de su desgracia, fundó Licurgo un santuario de Atenea, a la que llamó Optilitide, pues los dorios llaman allí a los ojos óptilos. En cambio, algunos, entre los cuales está Dioscórides, el que compuso una constitución de los lacedemonios, afirman que Licurgo fue herido, pero no se quedó ciego de un ojo, sino que fundó el santuario como agradecimiento a la diosa por su curación.

Como se observa en el texto, en una versión del relato (ambas son probablemente legendarias), Licurgo se curaba de su herida, mientras que en la otra no lo lograba, aunque cuenta Plutarco que no se enojó con Alcandro, sino que lo acogió a su lado y lo convirtió, gracias a su serenidad a la hora de sobrellevar su lesión, en un hombre prudente y sensato. Farnell³³¹ relaciona el culto de Atenea Ὀπιλιτις de Esparta con el de Atenea Ὀξυδερκής de Argos; cree que hacen referencia a la diosa “de mirada incisiva” y que podrían aludir al conocido epíteto homérico γλαυκῶπις, generalmente traducido “de ojos glaucos”, “de ojos brillantes” o incluso “de ojos de lechuza”³³², o bien ser nombres cultuales derivados del aspecto de antiguas imágenes de Atenea decoradas para mostrar γλαυκὰ ὄμματα, ojos brillantes que tuvieran un efecto impactante en sus adoradores como seguramente fueran los de la Atenea Παρθένος de Fidias, quizá de piedras preciosas, según Farnell deduce de un pasaje del *Hippias Mayor* de Platón³³³.

El culto principal de la diosa en Esparta, no obstante, era el de Atenea Χαλκίοικος, “la de la casa de bronce”, también llamada Πολιοῦχος, título que se aplicaba igualmente en Atenas como guardiana de la ciudad. La diosa tenía un templo sobre una colina de poca altura, dentro del cual se erguía una estatua de bronce atribuida

³³¹ Farnell (1977: 279).

³³² Ya al comienzo de la *Iliada*, Aquiles reconoce a la diosa por el brillo de sus ojos cuando ésta se aparece sólo ante él con el fin de aplacar su furia contra Agamenón. Homero, *Iliada* 1, 199-200: αὐτίκα δ’ ἔγνω | Παλλάδ’ Ἀθηναίην· δεινὸν δὲ οἱ ὄσσε φαάνθεν. (*Al punto reconoció a Palas Atenea: sus ojos brillaban terribles*)

³³³ Platón, *Hippias Mayor* 290b: [Φειδίας] τῆς Ἀθηνᾶς τοὺς ὀφθαλμοὺς οὐ χρυσοῦς ἐποίησεν οὐδὲ τὸ ἄλλο πρόσωπον (...) ἀλλ’ ἐλεφάντινον (...) τοῦ οὖν ἔνεκα οὐ καὶ τὰ μέσα τῶν ὀφθαλμῶν ἐλεφάντινα εἰργάσατο ἀλλὰ λίθινα, ὡς οἶόν τε ἦν ὁμοίότητα τοῦ λίθου τῷ ἐλέφαντι ἐξευρών; (*¿No hizo [Fidias] los ojos de Atenea de oro ni el resto del rostro, (...) sino de marfil? (...) Así pues, ¿por qué no realizó también el centro de los ojos de marfil sino de piedra, tras encontrar la mayor semejanza posible de la piedra con el marfil?*)

a Gitiádas, autor, además, de un himno a la diosa³³⁴. Ambas ofrendas, la escultura y el templo, datan del s. VI a. C. Éste último probablemente presentaba las paredes cubiertas de láminas de bronce, algunas de las cuales han sido halladas por los arqueólogos, aunque los relieves decorativos que mostraban, según las indicaciones de Pausanias, hazañas de Heracles, Perseo y Cástor y Polideuces, se han perdido³³⁵. La Χαλκίοικος o Calcieco era una Atenea eminentemente guerrera. En la parte final de *Lisístrata*, Aristófanes la denomina πάμμαχον, “preparada para todas las batallas”³³⁶, y, aunque se sabe poco de su culto, Polibio conserva la noticia de que se realizaba en su honor un desfile de hombres armados que se dirigía al altar de Atenea Calcieco. Junto a él esperaban los éforos hasta que llegaba el momento del sacrificio. Durante el reinado de Cleómenes III, en 227 a. C., cuenta Polibio, ordenó aquél el asesinato de los éforos en ese mismo ritual, a manos de algunos de los jóvenes que marchaban armados hacia el altar. El motivo del ataque era la oposición de los magistrados a las reformas que el rey deseaba emprender en Esparta, siguiendo el modelo de Agis IV, rey apenas unos años antes³³⁷. Al desfile de guerreros se añadían posiblemente coros de muchachas que, según Dillon³³⁸, danzaban para la diosa. La presencia de jóvenes en edad de casarse en cultos públicos como este festival de Atenea Calcieco es un rasgo que diferenciaba a Atenas de Esparta: en la primera, tan sólo las niñas de familias aristocráticas tenían algún rol, normalmente estático, portando coronas o φιάλαι, en algún festival, como es

³³⁴ Pausanias 3, 17, 2: ἐνταῦθα Ἀθηνᾶς ἱερὸν πεποιήται, Πολιούχου καλουμένης καὶ Χαλκίοίκου τῆς αὐτῆς. (...) Γιτιάδας δὲ ἐργάσατο [τὸ ἄγαλμα] ἀνὴρ ἐπιχώριος. Ἐποίησε δὲ καὶ ἕσματα Δόρια ὁ Γιτιάδας ἄλλα τε καὶ ὕμνον ἐς τὴν θεόν. ἐπείργασται δὲ τῷ χαλκῷ πολλὰ μὲν τῶν ἄθλων Ἡρακλέους. (*Allí hay un templo de Atenea, llamada ésta Protectora de la ciudad y Calcieco. (...) Gitiádas, un hombre de la zona, hizo [la estatua]. E hizo también Gitiádas otros cantos dorios y un himno para la diosa. Y están realizadas en bronce muchos de los trabajos de Heracles*)

³³⁵ Larson (2007: 53).

³³⁶ Aristófanes, *Lisístrata* 1296-1299: Ταῦγετον αὐτ’ ἀραννὸν ἐκλιπῶ | Μῶα μόλε Λάκαινα πρεπτὸν ἄμιν | κλέωα τὸν Ἀμύκλαις σιὸν | καὶ χαλκίοικον Ἀσάναν. (*Tras dejar de nuevo el amable Taigeto, ven, Musa laconia, para alabar al dios que está en Amiclas, distinguido para nosotras, y a Atenea, la de la casa de bronce*); 1320: καὶ τὰν σιὰν δ’ αὖ τὰν κρατίστην Χαλκίοικον ὕμνει τὰν πάμμαχον. (*Y canta de nuevo a la diosa poderosísima de la casa de bronce, preparada para todas las batallas*)

³³⁷ Polibio 4, 35, 2-3: [2] κατὰ γάρ τινα θυσίαν πάτριον ἔδει τοὺς μὲν ἐν ταῖς ἡλικίαις μετὰ τῶν ὀπλων πομπεῦειν ἐπὶ τὸν τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Χαλκίοίκου νεῶν, τοὺς δ’ ἐφόρους συντελεῖν τὰ περὶ τὴν θυσίαν, αὐτοῦ περὶ τὸ τέμενος διατρίβοντας. [3] ἐν τούτῳ τῷ καιρῷ τῶν πομπευόντων ἐν τοῖς ὄπλοις τινὲς νεανίσκων ἄφνω προσπεσόντες θύουσι τοῖς ἐφόροις ἀπέσφαξαν αὐτούς. καίτοι πᾶσι τοῖς καταφυγοῦσι τὴν ἀσφάλειαν παρεσκεύαζε τὸ ἱερὸν, κἂν θανάτου τις ἢ κατακεκριμένος. ([2] *Pues según un sacrificio tradicional, era preciso que los que estaban en edad militar marcharan armados hacia el templo de Atenea Calcieco y que los éforos ejecutaran lo relativo al sacrificio, pasando el tiempo allí, en el recinto sagrado. [3] En esa ocasión, algunos de los jóvenes que desfilaron en armas, tras lanzarse repentinamente sobre los éforos que hacían el sacrificio, los degollaron. Y en verdad, a todos los que se refugiaron les procuró seguridad el santuario, aunque alguno estuviera condenado a muerte*)

³³⁸ Dillon (2003: 212).

el caso de la procesión panatenaica vista anteriormente; en la segunda, su participación en el culto público de diversas divinidades (Atenea, Ártemis o Helena, entre otras) constituía un ritual de transición y servía para mostrar su estado de doncella preparada para el matrimonio.

El santuario de Atenea Calcieco, su “casa de bronce”, aparece en las fuentes literarias como lugar de asilo de especial santidad. En dos ocasiones las *Vidas paralelas* hablan de espartanos que decidieron recurrir a la protección del lugar, temerosos de cómo podían afectarles las circunstancias políticas. La biografía de Licurgo, que ya presenta muchos puntos oscuros o dudosos como Plutarco deja claro desde el mismo principio, incluye la mención de Corilao, sobrino del legislador y rey también legendario de Esparta. Cuando Licurgo finalizó sus viajes por Jonia, Egipto y Creta, y regresó a su ciudad para mediar en el conflicto entre la realeza y el pueblo y crear una nueva constitución, Corilao se asustó de tal manera por las novedades que proponía su tío que corrió a refugiarse en el templo de la diosa. El relato de estos hechos se encuentra en la *Vida de Licurgo* 5, 5:

ἀρχομένης δὲ τῆς ταραχῆς ὁ βασιλεὺς Χαρίλαος φοβηθεὶς ὡς ἐπ’ αὐτὸν ὅλης τῆς πράξεως συνισταμένης, κατέφυγε πρὸς τὴν Χαλκίοικον.

Al comenzar el tumulto, el rey Carilao, que se asustó porque todo el asunto se relacionaría con él, huyó hacia la Calcieco.

Tanto Carilao como Licurgo son personajes difíciles de situar en la historia, quizá nunca existentes tal como los presentan las fuentes. Sin embargo, la reacción de Carilao ante la inestabilidad política en época de reforma se repitió en el s. III a. C., durante el reinado de Agis IV, según se narra en la *Vida de Agis* 11, 5:

φοβηθεὶς οὖν ὁ Λεωνίδας ἰκέτης γίνεται τῆς Χαλκιοίκου, καὶ συνικέτευεν ἢ θυγάτηρ τῷ πατρί, τὸν Κλεόμβροτον ἀπολιποῦσα.

Así pues, Leónidas, atemorizado, se convierte en suplicante de la Calcieco, y suplicaba la hija junto al padre, tras haber dejado a Cleómbroto.

Leónidas II, rey de la familia Agiada, se oponía a las novedades que pretendía imponer Agis, su compañero en el reinado. Éste deseaba volver a las costumbres antiguas, a la vida tradicional espartana, condonar las deudas, redistribuir las tierras y

ampliar el cuerpo cívico con la admisión de periecos³³⁹. Mientras los jóvenes y los más empobrecidos le apoyaban, los ricos y poderosos exigían a Leónidas que detuviera tal proceso reformador, pero éste, acusado de haber contraído matrimonio con una extranjera, prohibido por una antigua ley de Licurgo, fue destronado en 243 a. C. Antes de huir a Tegea, de la que regresaría para conseguir la condena a muerte de Agis, se refugió en el principal asilo de Esparta, el santuario de la Calcieco, junto a su hija, que abandonó para ello a su esposo Cleómbroto, como cuenta Plutarco, que precisamente había heredado el reinado de Leónidas por ser también un Agíada.

Tanto Carilao como Leónidas obtuvieron la protección que buscaban en el santuario de la diosa, pues ambos salieron con vida de él. Se conoce un caso, no obstante, en que el carácter sagrado del asilo no fue respetado, el del espartano Pausanias, responsable del ejército griego en Platea, donde logró una afamada victoria sobre los persas, aunque años después fue acusado, ya antes de los intentos de Agis IV y Cleómenes III, de planear una reforma del sistema social espartano. Esto, unido a las sospechas de medismo, le forzaron a reclamar asilo en la “casa de bronce” de Atenea, según narra Tucídides³⁴⁰. Pausanias, el periegeta, por otro lado, parece indignarse al relatar cómo fue el espartano el único de los suplicantes de la Calcieco que se vio privado de la protección que su santuario proporcionaba³⁴¹.

Por tanto, y aunque disfrutaba de otros cultos en Esparta, tenía ahí Atenea con el sobrenombre Χαλκίοικος un papel ciertamente importante como guardiana de la ciudad, diosa guerrera a la que se consagraba una procesión de jóvenes armados, seguida de sacrificios en su honor, y protectora de los suplicantes que acudieran a su santuario en busca de asilo, con las señaladas excepciones de Pausanias y, después de él, los éforos asesinados por orden de Cleómenes III junto al altar.

³³⁹ Éste es el programa de reformas que heredó Cleómenes III y cuya implantación resultó igualmente fallida. *Vid.* p. 149.

³⁴⁰ Tucídides 1, 134, 1: [Παυσανίας] πρὸς τὸ ἱερὸν τῆς Χαλκιοίκου χωρῆσαι δρόμῳ καὶ προκαταφυγεῖν· ἦν δ' ἐγγὺς τὸ τέμενος. καὶ ἐς οἶκημα οὐ μέγα ὃ ἦν τοῦ ἱεροῦ ἐσελθὼν, ἵνα μὴ ὑπαίθριος ταλαιπωροίη, ἠσύχαζεν. (*Marchó [Pausanias] al santuario de la Calcieco a la carrera y se refugió. Estaba cerca el recinto sagrado. Y, habiendo entrado en un cuarto no grande que era del santuario, permanecía ahí sin moverse para no padecer al aire libre*)

³⁴¹ Pausanias 3, 17, 7: παρὰ δὲ τῆς Χαλκιοίκου τὸν βωμὸν ἐστήκασι δύο εἰκόνες Παυσανίου τοῦ περὶ Πλάταιαν ἡγησαμένου. (...) ἤκουσα δὲ ἀνδρὸς Βυζαντίου Παυσανίαν φωραθῆναι τε ἐφ' οἷς ἐβουλεύετο καὶ μόνον τῶν ἱκετευσάντων τὴν Χαλκιοίκον ἀμαρτεῖν ἀδείας. (*Junto al altar de la Calcieco se alzan dos imágenes de Pausanias, el que fue general en Platea. (...) Y escuché de un hombre de Bizancio que Pausanias fue descubierto en lo que planeaba y que es el único de los que suplicaron a la Calcieco que no obtuvo seguridad*)

3.3.Cultos beocios

Siendo divinidad de la guerra, era inevitable que se conectara con Ares, su hermano en la mitología. Ambos participaban gustosos en las batallas, pero el primero, demasiado salvaje y cruento para la civilizada mentalidad griega, suele salir perdiendo en su comparación con la segunda. A Atenea se le atribuía la invención de diferentes artes de guerra, como la danza pírrica o la conducción de carros, y era ella quien concedía el esplendor de la victoria. A pesar de ello, la diosa recibía el título Ἀρεία en Platea, donde se alzaba un templo a ella dedicado³⁴². Plutarco lo menciona en la *Vida de Arístides* 20, 3, pero sin especificar el título con que era allí venerada Atenea:

οὕτω δὲ διαλλαγέντες ἐξεῖλον ὀγδοήκοντα τάλαντα τοῖς Πλαταιεῦσιν, ἀφ' ὧν τὸ τῆς Ἀθηνᾶς ἀνωκοδόμησαν ἱερόν καὶ τὸ ἔδος ἔστησαν καὶ γραφαῖς τὸν νεὼν διεκόσμησαν, αἱ μέχρι νῦν ἀκμάζουσαι διαμένουσιν.

Tras reconciliarse de esa manera, separaron ochenta talentos para los plateenses, con los cuales reedificaron el santuario de Atenea y erigieron la estatua y adornaron el templo con pinturas que hasta hoy permanecen en todo su esplendor.

La reconciliación a la que se alude al comienzo del pasaje es la que acuerdan Arístides y Pausanias, líderes de los ejércitos ateniense y espartano, aliados en la batalla de Platea contra los persas. Corintios y plateenses tomaron parte también en la lucha contra los bárbaros. Al concluir el enfrentamiento, los atenienses y espartanos se disputaron el premio del valor, denominado τὸ ἀριστεῖον, pero Cleócrito de Corinto sugirió concedérselo a los plateenses, en lo que todos estuvieron de acuerdo. El santuario que se reedificó con la parte del botín concedida a Platea, aunque Pausanias afirme que fueron los atenienses quienes emplearon los despojos de la guerra para erigirlo, contenía la más temprana escultura de la diosa que puede atribuirse a Fidias³⁴³, costada con los ochenta talentos que se concedió a los plateenses. Por los detalles de la

³⁴² Pausanias 9, 4, 1: Πλαταιεῦσι δὲ Ἀθηνᾶς ἐπέκλησιν Ἀρείας ἐστὶν ἱερόν. ὠκοδομήθη δὲ ἀπὸ λαφύρων ἃ τῆς μάχης σφίσιβ Ἀθηναῖοι τῆς Μαραθῶνι ἀπένευμαν. (*Los plateenses tienen un santuario de Atenea con el sobrenombre Areia. Y fue construido a partir de los despojos que los atenienses se asignaron para sí de la batalla de Maratón*)

³⁴³ Pausanias 9, 4, 1: τὸ μὲν δὴ ἄγαλμα ξόανόν ἐστιν ἐπίχρυσον, πρόσωπον δὲ οἱ καὶ χεῖρες ἄκραι καὶ πόδες λίθου τοῦ Πεντελησίου εἰσί· μέγεθος μὲν οὐ πολὺ δὴ τι ἀποδεῖ τῆς ἐν ἀκροπόλει. (...) Φειδίας δὲ καὶ Πλαταιεῖσιν ἦν ὁ τῆς Ἀθηνᾶς τὸ ἄγαλμα ποιήσας. (*La estatua es una imagen de madera cubierta de oro; el rostro, las manos y los pies son de mármol pentélico. En cuanto a su tamaño, no dista mucho del bronce en la Acrópolis. (...) Fidias fue el que hizo la estatua de Atenea para los plateenses*)

imagen que da Pausanias, parece que el escultor comenzaba ya a combinar diferentes materiales de gran calidad para lograr un aspecto lujoso y espectacular en sus obras religiosas, de las que la Atenea Παρθένος y la Atena Λημνία serían las más alabadas. El texto de la *Vida de Aristides* indica además que el templo se embelleció con pinturas de tema mitológico³⁴⁴, no con relieves, que sobrevivieron al menos hasta la época de Plutarco, quien probablemente las califica de espléndidas porque las contemplara en algún momento de su vida.

En la región de Beocia, otros dos antiguos cultos de Atenea alcanzaron gran renombre: el de Atenea Ἀλαλκομενής y el de Atenea Ἴτωνία. El primer título, que significa “la que protege”, evoca a la Atenea guerrera³⁴⁵ y, aunque existían diversos cultos de Atenea con tal título, la sede más temprana era la localidad beocia de Alalcomenas. El segundo, Itonia, a pesar de tener un origen tesalio, contaba con su principal santuario en las cercanías de Coronea, ciudad beocia próxima al monte Helicón. El culto practicado en este santuario no la veneraba únicamente como divinidad de la guerra, sino también como diosa de las artes de la paz. El santuario era la sede de la Liga Pambeocia y allí se celebraba el festival de todos los beocios, una reunión común o σύλλογον, como la denomina Pausanias³⁴⁶. Esta asamblea, que ya era antigua en tiempos de Píndaro³⁴⁷, incluía competiciones de carros, música y atletismo³⁴⁸. Se han conservado una serie de vasos beocios del s. VI a. C. que muestran escenas propias de un festival y una Atenea armada delante de un altar y un templo, similares, por tanto, a las ánforas panatenaicas, y que podrían asociarse a este culto³⁴⁹.

³⁴⁴ Buxton (2000: 70) indica que se combinaron dos temas en la decoración del templo, la muerte de los pretendientes de Penélope a manos de Odiseo y la lucha de los Siete contra Tebas.

³⁴⁵ Homero la nombra junto a la argiva Hera en contextos de batalla, como protectoras de Menelao, a quien prestan su ayuda en el combate, o cuando regresan al Olimpo después de haber intervenido, junto a otros dioses, en el enfrentamiento entre aqueos y troyanos. Homero, *Ilíada* 4, 8; 5, 908: Ἥρη τ' Ἀργεῖη καὶ Ἀλαλκομενής Ἀθήνη.

³⁴⁶ Pausanias 9, 33, 1: τῆς Ἴτωνίας Ἀθηνᾶς ἐστὶ τὸ ἱερόν (...) καὶ ἐς τὸν συνίασιν ἐνταῦθα οἱ Βοιωτοὶ σύλλογον. ἐν δὲ τῷ ναῶ χαλκοῦ πεποιημένα Ἀθηνᾶς Ἴτωνίας καὶ Διὸς ἐστὶν ἀγάλματα. (*Está el santuario de Atenea Itonia (...) y ahí los beocios van para su reunión común. En el templo están hechas de bronce las estatuas de Atenea Itonia y Zeus*)

³⁴⁷ Larson (2007: 50).

³⁴⁸ *Vid.* pp. 95-96.

³⁴⁹ Un fragmento de Baquilides, conservado gracias a Dionisio de Halicarnaso (en García Romero (1988: 104) es el fr. 15a), parece aludir al festival: οὐκ ἔδρας ἔργον οὐδ' ἀμβολᾶς ἀλλὰ χρυσαργίδος Ἴτωνίας χρῆ παρ' εὐδαιδαλον ναὸν ἐλθόντας ἀβρόν τι δεῖξαι. (*No es asunto de inacción ni aplazamiento, sino que es necesario mostrar, habiendo ido al bellamente forjado templo de Itonia de la égida dorada, algo delicado*)

Cerca de este templo se enfrentó el lacedemonio Agesilao a un ejército de aliados antiespartanos, formado principalmente por tebanos y argivos, en 394 a. C., según se recoge en la *Vida de Agesilao* 19, 1-2:

[1] ὅσοι μέντοι τῶν πολεμίων εἰς τὸ ἱερὸν κατέφυγον, πάντας ἐκέλευσεν ἀφεθῆναι. [2] πλησίον γὰρ ὁ νεῶς ἐστὶν ὁ τῆς Ἰτωνίας Ἀθηνᾶς, καὶ πρὸ αὐτοῦ τρόπαιον ἔστηκεν, ὃ πάλαι Βοιωτοὶ (...) ἔστησαν.

[1] *En efecto, cuantos enemigos hubieron a refugiarse en el santuario, ordenó que todos fueran puestos en libertad.* [2] *Pues el templo de Atenea Itonia está cerca y ante él se mantiene en pie un trofeo que antiguamente erigieron los beocios.*

Agesilao, que desde que inició su campaña en Asia en 396 a. C. había cosechado grandes éxitos, fue llamado de regreso a Grecia para hacer frente a los enemigos que se habían aliado contra Lacedemonia. En su viaje de vuelta vence en Coronea a argivos y tebanos. Los primeros fueron derrotados con más facilidad; los otros, en cambio, pudieron retirarse al Helicón y algunos de ellos buscaron refugio en el santuario de Atenea Itonia. Agesilao, muy admirado por Plutarco por sus virtudes militares, su obediencia al estado y su piedad, liberó a los que suplicaron el asilo del santuario. Al fin y al cabo, Atenea era un divinidad profundamente reverenciada en Esparta, donde el santuario de Atenea Χαλκίοικος servía igualmente de asilo incluso a los condenados a muerte³⁵⁰. El culto de Atenea Itonia tenía tal renombre que incluso en Atenas contaba con un pequeño recinto sagrado en el s. V a. C. Parker³⁵¹ se plantea si éste y otros santuarios dedicados en Atenas a divinidades extranjeras, como el de Zeus Κήναιος de Eubea o el de Posidón de Calauria, eran restos de anfictionías arcaicas a las que Atenas perteneció, aunque en el período clásico ya hubieran desaparecido. Además de asemejarse por el carácter guerrero y protector, la Atenea Políada de Atenas y la Itonia de Beocia compartían cierto aspecto ctónico: ya se ha hablado de la estrecha relación de Atenea Πολιάς y la serpiente³⁵², identificada en ocasiones con Erictonio-Erecteo, pero conectada también con el culto de la diosa tierra, absorbida en Atenas, en opinión de Farnell³⁵³, por Atenea, y con el culto de los difuntos. Por otro lado, Atenea Itonia

³⁵⁰ *Vid.* p. 151.

³⁵¹ Parker (1996: 27). Para la anfictionía de Posidón en Calauria, *vid.* pp. 199-202.

³⁵² *Vid.* pp. 139-140.

³⁵³ Farnell (1977: 290).

aparece en las fuentes acompañada por Zeus, en Pausanias³⁵⁴, pero por Hades en Estrabón³⁵⁵ “por alguna causa secreta”, de manera que es probable que esta Atenea beocia mantuviera algún tipo de afinidad con las divinidades del inframundo, aunque es prácticamente imposible concretar nada más.

3.4.Otros cultos

A pesar de su fama, el culto de Atenea Ἴτωνία en Beocia procedía del pueblo tesalio de Itón. Es por ello que Estrabón dice, a propósito del santuario fundado en Coronea por los beocios, cuando se desplazaron hacia el sur en la Edad Oscura, que era “homónimo del tesalio”. Seguramente sea en el santuario tesalio de Atenea Itonia donde Pirro consagró los despojos de la batalla contra Antígono Gonatas a principios del s. III a. C., y no en el templo beocio donde se refugiaron los oponentes de Agesilao casi un siglo antes, según cuenta la *Vida de Pirro* 26, 9:

ὁ δὲ Πύρρος ἐν εὐτυχίμασι τοσούτοις μέγιστον αὐτῷ πρὸς δόξαν οἰόμενος διαπεπρᾶχθαι τὸ περὶ τοὺς Γαλάτας, τὰ κάλλιστα καὶ λαμπρότατα τῶν λαφύρων ἀνέθηκεν εἰς τὸ ἱερὸν τῆς Ἴτωνίδος Ἀθηνᾶς.

Y Pirro, creyendo que, entre tan grandes éxitos, lo más importante que había realizado con vistas a su fama era lo de los gálatas, consagró los más hermosos y brillantes despojos en el santuario de Atenea Itónide.

Pirro acababa de regresar al Epiro desde Italia con su ejército y, para conseguir recursos con que mantenerlo, decidió enfrentarse a Antígono Gonatas, hijo de Demetrio Poliorcetes, que había logrado ser nombrado rey de Macedonia en 276 a. C. Allí, en el norte de Grecia, los mercenarios gálatas y celtas resultaban menos costosos que los griegos y Antígono nutrió de ellos su ejército. La batalla entre el rey epirota y el macedonio tuvo lugar en 274 a. C y concluyó con la victoria del primero, que obligó al segundo a retirarse de Macedonia y Tesalia, los territorios que dominaba y que poco

³⁵⁴ Vid. n. 346.

³⁵⁵ Estrabón, 9, 2, 29: κρατήσαντες δὲ [οἱ Βοιωτοὶ] τῆς Κορωνείας ἐν τῷ πρὸ αὐτῆς πεδίῳ τὸ τῆς Ἴτωνίας Ἀθηνᾶς ἱερὸν ἰδρύσαντο ὁμώνυμον τῷ Θετταλικῷ. (...) ἐνταῦθα δὲ καὶ τὰ Παμβοιώτια συνετέλουν· συγκαθίδρυσται δὲ τῇ Ἀθηνᾷ ὁ Ἄιδης κατὰ τινα, ὡς φασι, μυστικὴν αἰτίαν. (*Habiéndose apoderado [los beocios] de Coronea, en la llanura delante de ella fundaron un santuario de Atenea Itonia del mismo nombre que el tesalio. (...) Allí celebraban el festival pambeocio. Y está sentado Hades junto a Atenea, según dicen, por alguna causa secreta*)

después recuperaría. El santuario de Atenea en Itón, próximo al lugar del enfrentamiento, recibió como ofrendas “los más hermosos y brillantes despojos” que obtuvo el ejército de Pirro, entre ellos, los escudos de los gálatas que componían una parte destacada de las tropas de Antígono³⁵⁶.

Depositar en el templo objetos valiosos arrebatados a los enemigos en el combate servía para agradecer a la diosa de la guerra la concesión de la victoria y, al mismo tiempo, para mantener vivo el recuerdo del evento, pues una vez consagrados, normalmente con una inscripción donde figurara el nombre de quien los depositaba, los objetos pasaban a ser propiedad de la divinidad y no podían salir del santuario. Los restos del combate, escudos, armas, corazas, constituirían una de las ofrendas más habituales en los templos de Atenea, dado su aspecto guerrero.

Ya son varias las imágenes, culturales o no, de la diosa en las que prevalece ese aspecto mencionadas en las páginas anteriores a raíz de alusiones contenidas en las *Vidas paralelas*. Todavía puede citarse otra, un Paladión, o imagen de Palas Atenea, dedicado a la diosa en Delfos por los atenienses con motivo de su victoria en Maratón. Plutarco lo describe como una escultura de oro que se alzaba sobre una palma de bronce en la *Vida de Nicias* 13, 3:

ἐν Δελφοῖς Παλλάδιον ἔστηκε χρυσοῦν ἐπὶ φοίνικος χαλκοῦ βεβηκός, ἀνάθημα τῆς πόλεως ἀπὸ τῶν Μηδικῶν ἀριστείων· τοῦτ' ἔκοπτον ἐφ' ἡμέρας πολλάς προσπετόμενοι κόρακες, καὶ τὸν καρπὸν ὄντα χρυσοῦν τοῦ φοίνικος ἀπέτρωγον καὶ κατέβαλλον.

En Delfos se alza un Paladión de oro que se encuentra sobre una rama de palmera de bronce, ofrenda de la ciudad procedente de las recompensas de las Guerras Médicas. Durante muchos días la picoteaban unos cuervos que volaban alrededor; y comieron y esparcieron el fruto, que era de oro, de la rama de palmera.

³⁵⁶ Pausanias 1, 13, 3-4: [3] δηλοῖ δὲ μάλιστα τὸ μέγεθος τῆς μάχης καὶ τὴν Πύρρου νίκην (...) τὰ ἀνατεθέντα ὄπλα τῶν Κελτῶν ἐς τε τὸ τῆς Αθηνῶν ἱερὸν τῆς Ἰτωνίας Φερῶν μεταξὺ καὶ Λαρίσης καὶ τὸ ἐπίγραμμα τὸ ἐπ' αὐτοῖς· [4] “τοὺς θυρεοὺς ὁ Μολοσσὸς Ἰτωνίδι δῶρον Ἀθῆνα | Πύρρος ἀπὸ θρασέων ἐκρέμασεν Γαλατῶν | πάντα τὸν Ἀντιγόνου καθελὼν στρατόν.” ([3] *Demuestran la grandeza de la batalla y la victoria de Pirro (...) las armas de los celtas depositadas en el santuario de Atenea Itonia, entre Feras y Larisa, y la inscripción sobre ellas:* [4] “*Pirro el moloso colgó como regalo para Atenea Itónide los escudos procedentes de los audaces gálatas, tras aniquilar a todo el ejército de Antígono*”)

Existía en Delfos el templo de Atenea Πρόνια, pero no parece que el Paladión de que habla Plutarco estuviera en su interior. Aunque las aves pudieran entrar ocasionalmente en el interior de los templos, lo más probable es que esta lujosa imagen, elaborada en oro y bronce, se encontrara al aire libre, donde los cuervos que menciona el texto tuvieran fácil acceso a ella. De nuevo, esta ofrenda sirve de acción de gracias por una victoria militar, la de “la *pólis*”, esto es, Atenas, sobre los persas en Maratón. El pésimo augurio en que se ve envuelta, con los cuervos picoteando la base de la estatua y esparciendo sus frutos por el suelo, en alusión a la pérdida de vidas y naves atenienses que se producirá en la cercana campaña de Sicilia, en el contexto de la Guerra del Peloponeso, con Nicias y Lámaco al frente, se inserta en un catálogo de señales ominosas (la mutilación de los hermes, la emasculación de un hombre en el altar de los doce dioses), seguramente elaborado *a posteriori*, que desaconsejaban emprender la campaña. La última de ellas, a continuación de la referida al Paladión de Delfos, tiene también relación con la diosa Atenea, tal como lo interpreta Plutarco en la *Vida de Nicias* 13, 4:

χρησιμοῦ δέ τινος κελεύοντος αὐτοὺς ἐκ Κλαζομενῶν τὴν ἱέρειαν τῆς Ἀθηνᾶς ἄγειν, μετεπέμψαντο τὴν ἄνθρωπον· ἐκαλεῖτο δὲ Ἡσυχία. καὶ τοῦτο ἦν, ὡς ἔοικεν, ὃ παρήνει τῇ πόλει τὸ δαιμόνιον ἐν τῷ παρόντι, τὴν ἡσυχίαν ἄγειν.

Ordenándoles un oráculo que llevaran a la sacerdotisa de Atenea de Clazomene, mandaron a buscar a la mujer. Se llamaba Hesiquia. Y esto era, según parece, lo que aconsejaba a la ciudad la divinidad en el momento presente, mantener la tranquilidad.

Atenea parece recomendar a los atenienses cuál es la mejor táctica dadas las circunstancias: cancelar la campaña de Sicilia y mantenerse a la espera, “tranquilos”, como señalaba el nombre de la sacerdotisa. Clazomenas se encontraba en la costa de Asia Menor, a la altura de la isla de Quíos. En esa zona, sobre todo en las poblaciones jonias, el culto de Atenea estaba bien asentado desde antiguo. Recuérdese que en algunas islas jonias, como Quíos, Paros y Tasos, está atestiguado el nombre del mes Plinteriόν, posiblemente referido al rito de lavar la imagen de la diosa, ya vigente en Atenas antes de la migración jonia hacia el este³⁵⁷.

³⁵⁷ *Vid.* p. 107.

En la isla de Rodas se halla todavía hoy la ciudad de Lindo, donde el culto de Atenea era especialmente destacado. Contaba con un templo del s. VI a. C. fundado por el tirano Cleóbulo, en el que el faraón Amasis, contemporáneo de aquél, hizo valiosas ofrendas: dos estatuas de mármol y una lujosa y delicada coraza de lino³⁵⁸. En la *Vida de Marcelo* 30, 6, Plutarco hace un listado de las ofrendas que el cinco veces cónsul consagró en diversos santuarios fuera de Roma, entre ellos, el de Atenea en Lindo:

ἦν δ' ἀναθήματα Μαρκέλλου δίχα τῶν ἐν Ῥώμῃ γυμνάσιον μὲν ἐν Κατάνῃ τῆς Σικελίας, ἀνδριάντες δὲ καὶ πίνακες τῶν ἐκ Σιρακουσῶν ἐν τε Σαμοθράκῃ παρὰ τοῖς θεοῖς οὓς Καβεῖρους ὠνόμαζον, καὶ περὶ Λίνδον ἐν τῷ ἱερῷ τῆς Ἀθηνᾶς.

Aparte de las de Roma, las ofrendas de Marcelo eran: por un lado, un gimnasio en Catane de Sicilia; por otro, estatuas y pinturas de las de los siracusanos en Samotracia, junto a los dioses que llamaban Cabiros, y en Lindo, en el santuario de Atenea.

Claudio Marcelo ejerció de procónsul en Sicilia del 213 al 211 a. C.; posteriormente, en 209 a. C. volvió con el mismo cargo y en 208 a. C. como cónsul para luchar contra Aníbal en el sur de Italia. Por ello, conoció seguramente la cultura y el arte helénicos que se desarrollaban desde hacía siglos en la Magna Grecia. Plutarco no especifica la temática de las obras de arte que Marcelo encargó en Sicilia o tomó de ahí para consagrarlas en santuarios situados en el Mediterráneo oriental, el de los Cabiros en Samotracia y el de Atenea en Lindo, pero puede suponerse que serían valiosas y que aumentarían el prestigio de esos espacios sagrados. El de Lindo fue destruido a principios del s. IV a. C. en las revueltas entre partidarios de Atenas y Esparta. Un siglo después se reconstruyó, pero las ofrendas se habían perdido, de modo que los rodios optaron por crear, en el s. I a. C., una lista de estos preciados objetos ya irrecuperables y dedicaron esta inscripción, que se denomina *Crónica lindia*, en el nuevo templo. Se

³⁵⁸ Heródoto 2, 182, 1: ἀνέθηκε δὲ καὶ ἀναθήματα ὁ Ἄμασις ἐς τὴν Ἑλλάδα, (...) τοῦτο δὲ τῇ ἐν Λίνδῳ Ἀθηναίῃ δύο τε ἀγάλματα λίθινα καὶ θώρηκα λίνεον ἀξιοθέητον. (*Y también consagró ofrendas en Grecia Amasis, (...) por otro lado, para la Atenea de Lindo, dos estatuas de mármol y una coraza de lino digna de ser contemplada*). En 3, 43, 2-3, Heródoto recuerda de nuevo la coraza consagrada por Amasis, un objeto muy apropiado para Atenea: [2] [θώρηκα] ἔοντα μὲν λίνεον καὶ ζῶων ἐνυφασμένων συχνῶν, κεκοσμημένον δὲ χρυσοῦ καὶ εἰρίοισι ἀπὸ ξύλου· [3] τῶν δὲ εἴνεκα θωμάσαι ἄξιον, ἀρπεδόνη ἐκάστη τοῦ θώρηκος ποίει· εὐῶσα γὰρ λεπτή ἔχει ἀρπεδόνας ἐν ἐωυτῇ τριηκοσίας καὶ ἐξήκοντα, πάσας φανεράς· τοιοῦτος ἕτερος ἐστὶ καὶ τὸν ἐν Λίνδῳ ἀνέθηκε τῇ Ἀθηναίῃ Ἄμασις. ([2] *[Una coraza] que era de hilo fino y de numerosos animales bordados, adornada con oro y algodón*. [3] *A causa de esto, cada hilo de la coraza la hace digna de admiración, pues, aun siendo ligera, tiene 360 hilos en sí, todos visibles. Otra de tal clase es la que consagró Amasis en Lindo para Atenea*)

trata de un catálogo de regalos fabulosos procedentes de héroes antiguos, como Helena o Heracles, y de figuras históricas, como Alejandro Magno o Pirro, en una curiosa mezcla de leyenda e historia³⁵⁹. Es posible que las estatuas y pinturas siracusanas de Marcelo figuraran en la lista, aunque también, dada la fecha de su dedicatoria, a finales del s. III a. C., puede que se exhibieran junto a la inscripción en el nuevo y magnífico templo.

No exactamente en Asia Menor, pero sí en Próximo Oriente se encuentran diosas armadas como Ishtar, en muchas variantes locales, o Anat en Ugarit³⁶⁰ que recuerdan o incluso son identificadas, quizá superficialmente, por autores como Plutarco con la Atenea griega. Este tipo de identificaciones son más frecuentes en las *Vidas* romanas o en aquéllas que recogen sucesos ocurridos fuera del territorio griego. La *Vida de Sila* 9, 4 describe un sueño que su protagonista tuvo en medio de sus tensos enfrentamientos con Mario y sus seguidores populares durante su consulado del año 88 a. C.:

λέγεται δὲ καὶ κατὰ τοὺς ὕπνους αὐτῷ Σύλλα φανῆναι θεὸν ἦν τιμῶσι Ῥωμαῖοι παρὰ Καππαδοκῶν μαθόντες, εἴτε δὴ Σελήνην οὖσαν εἴτε Ἀθηνᾶν εἴτε Ἐνυώ. τούτην ὁ Σύλλας ἔδοξεν ἐπιστᾶσαν ἐγχειρίσαι κεραυνὸν αὐτῷ, καὶ τῶν ἐχθρῶν ἕκαστον ὀνομάζουσαν τῶν ἐκείνου βάλλειν κελεῦσαι, τοὺς δὲ πίπτειν βαλλομένους καὶ ἀφανίζεσθαι.

Se cuenta que, en sueños, al propio Sila se le apareció una diosa a la que honran los romanos tras haberla conocido de parte de los capadocios, ya sea Selene, ya Atenea, ya Enío. Pareció a Sila que ésa, habiéndosele presentado, puso en sus propias manos un rayo y nombrando a cada uno de los enemigos de aquél, le ordenó disparar y que ellos, al recibir el disparo, caían y desaparecían.

A Sila se le apareció una diosa que Plutarco no puede identificar con precisión, pero oscila entre Selene, Atenea y Enío, diosa guerrera llamada Belona por los romanos. Al mismo tiempo, afirma que se trata de un divinidad que los romanos conocieron a través de los capadocios. Capadocia, en época de Sila, no estaba aún incluida en la provincia romana de Asia, pero sí se hallaba bajo la influencia de Roma, aunque

³⁵⁹ Larson (2007: 54).

³⁶⁰ Burkert (2007: 190). *Vid.* pp. 61-62.

Mitrídates, rey del Ponto, territorio vecino, trataba por todos los medios de imponer allí su autoridad.

La diosa procedente de Capadocia tiene más posibilidades de ser la diosa madre Cíbele, pero es difícil asociarla con los nombres que enumera Plutarco a continuación. Se entiende el paralelismo entre Atenea y Enío, pero no con Selene, la Luna, que, en principio, estaría más próxima a Ártemis. Es evidente que la diosa que se mostró ante Sila en el sueño era una deidad guerrera, pues le ofrece su apoyo frente a los enemigos que se le oponen (principalmente Mario y el tribuno de la plebe Sulpicio Rufo, que trató de traspasar ilegalmente el mando de la guerra contra Mitrídates a Mario, cuando le había correspondido a Sila, cónsul en el año 88 a. C.) y le da el arma que, en el sueño, le garantiza la victoria sobre ellos, un rayo. De nuevo, resulta sorprendente asociar a Atenea con el rayo, que es propio de Zeus y de ninguna otra divinidad, en lugar de presentarla blandiendo la lanza, como la muestran numerosas representaciones de todo tipo, a no ser que, de manera poco estricta, se identifiquen el rayo y la lanza teniendo en cuenta el contexto onírico, poco realista, de la situación. Sin embargo, lo más probable es que Plutarco recibiera estos pocos datos del sueño de Sila de alguna fuente que no menciona (simplemente introduce el relato con λέγεται, “se dice”, “se cuenta”) y, no pudiendo concretar cuál fue la divinidad que se aparecía en él, optara por proponer varias posibilidades de manera algo ambigua.

Otra de estas identificaciones superficiales se produce en la *Vida de Artajerjes* 3, 1-2, a raíz de la iniciación que debían llevar a cabo los reyes persas antes de comenzar su mandato:

- [1] ὀλίγω δ' ὕστηρον ἢ τελευτῆσαι Δαρεῖον, ἐξήλασεν εἰς Πασαργάδας ὁ βασιλεύς, ὅπως τελεσθῆι τὴν βασιλικὴν τελευτὴν ὑπὸ τῶν ἐν Πέρσαις ἱερέων.
[2] ἔστι δ' ἐκεῖ θεᾶς πολεμικῆς ἱερόν, ἣν Ἀθηνᾶ τις ἂν εἰκάσειεν.

[1] *Poco después de que muriera Darío, marchó el rey a Pasargadas, para recibir la iniciación propia de los reyes a manos de los sacerdotes de Persia.* [2] *Está allí el santuario de una diosa guerrera, que uno podría asimilar a Atenea.*

Cuando Artajerjes II, hijo de Darío y hermano de Ciro el Joven, visita el santuario de una “diosa guerrera” en Pasargadas, la conexión de ésta con Atenea, algo que Plutarco sugiere sin mostrarse totalmente seguro, parece la opción más convincente.

Debía de tratarse de una manifestación más o menos local de Ishtar, fácilmente asimilable a Atenea por su carácter guerrero. Plutarco no parece conocer mucho acerca de lo que él llama τὴν βασιλικὴν τελευτήν o ritual de iniciación regio, que incluía, lo dice a continuación, vestir las ropas del “antiguo Ciro”, tomar terebinto, beber una copa de leche agria y comer un pastel de higos³⁶¹. Esto último pudo haber contribuido a la identificación con Atenea, puesto que los higos estaban también presentes en el festival de las Plinterias, al decir de Hesiquio³⁶², y a la propia diosa se la hacía responsable de la creación de la higuera. En cualquier caso, queda patente que la información que manejaba el queronense sobre este ritual, perteneciente a una cultura tan diferente a la helénica, era escasa, si bien trató de aproximarle y hacerlo comprensible a los receptores de su obra, buscando el paralelismo, o al menos un acercamiento, con una de las divinidades más ampliamente difundidas y veneradas de la religión griega, en una de sus facetas más frecuente, la de diosa guerrera y protectora de las ciudades.

3.5. Conclusiones

No es ninguna sorpresa que la mayor parte de la información que las *Vidas paralelas* ofrecen con relación a los numerosos cultos, ritos y ofrendas dedicados a Atenea se refiera a la ciudad de Atenas. Con ninguna otra *pólis* mantuvo la diosa una conexión tan íntima, en ninguna otra estuvo tan entrelazada la vida pública con la religión de la deidad Políada o protectora.

Por ello, en algunos de los textos seleccionados, Atenea es simplemente ἡ θεά ο ἡ θεός, “la diosa”, sin necesidad de especificar de qué diosa se trataba (*Vida de Pericles* 13, 7; *Vida de Alcibiades* 34, 1-2; *Vida de Temístocles* 10, 1). Los epítetos Πολιάς y Πολιοῦχος, “guardiana de la ciudad”, son algunos de los más frecuentes para dirigirse a ella, a los que hay que añadir una expresión prácticamente sinónima, μεδεοῦσα. Se recurre a ellos con frecuencia en situaciones de peligro para el estado, como hace Temístocles en los momentos previos a la evacuación de Atenas decretada para escapar a los persas, que se disponían a invadir la *pólis*.

³⁶¹ Plutarco, *Vida de Artajerjes* 3, 2: δεῖ τὸν τελούμενον (...) σύκων παλάθης ἐμφάγοντα τερμίνθου κατατραγεῖν καὶ ποτήριον ἐκπιεῖν ὄξυγάλακτος. (*Es preciso que el iniciado, (...) tras comer un pastel de higos, trague terebinto y beba una copa de leche agria*)

³⁶² *Vid.* p. 105.

Las *Vidas paralelas* incluyen diversas alusiones a cultos y ritos consagrados a las “distintas Ateneas” veneradas en la Acrópolis ateniense. Existían dos representaciones de ella muy destacadas, el ξόανov del Erecteón, estatua antigua de madera decorada con adornos de oro, y la escultura colosal de Fidias en el Partenón, completada a finales del s. V a. C. La mayoría de las referencias extraídas de las *Vidas* giran en torno a la primera, más modesta que la segunda, pero central en las fiestas más antiguas de la *pólis*.

El festival de las Plinterias, que coincidió con el regreso de Alcibíades a Atenas, marcaba el comienzo del ciclo festivo anual en honor de la diosa; en comparación con él, que era de carácter lúgubre y estaba restringido tradicionalmente a las mujeres de una sola familia, las Praxiérgidas, las Panateneas, especialmente las que se celebraban cada cuatro años con el nombre de Grandes Panateneas, constituían un festival luminoso, que se extendía a lo largo de varios días, en el que toda la población local, incluyendo mujeres, metecos y esclavos, además de gran número de extranjeros, participaba bien como espectador, bien recibiendo la parte correspondiente de las víctimas sacrificadas, bien interviniendo en las competiciones de diverso tipo que se organizaban.

La fundación mítica de este gran festival por parte de Teseo, la participación en la carrera de ἀποβάται, la más característica de las Panateneas, del hijo de Foción, y la instauración o reorganización de los certámenes musicales a manos de Pericles son eventos recogidos en algunas de las biografías plutarqueas, aunque, en algunos casos, los datos aportados por el queronense hayan sido “corregidos” por historiadores modernos a partir de otras fuentes de información.

El relato de anécdotas o episodios puntuales son de utilidad a la hora de conocer las prácticas o los ritos más habituales y repetidos en la Antigüedad, pues normalmente señalan excepciones o cambios en la costumbre que se destacan precisamente para indicar su carácter extraño, sorprendente dentro de una religión tan conservadora como la griega. Un ejemplo claro es la modificación del diseño del peplo que se ofrecía a Atenea en las Panateneas, para incluir en él los rostros de Antígono y Demetrio Poliorcetes, narrado en la biografía de este último. Esta modificación, junto al comportamiento irrespetuoso de Demetrio, alojado durante su estancia en Atenas en el Partenón, donde mantenía relaciones sexuales con mujeres, considerados blasfemos por

Plutarco y por algunos contemporáneos de los macedonios, fueron supuestamente castigados por la misma diosa con la destrucción del peplo y la caída en desgracia de Demetrio poco después.

El ξόανov del Erecteón o templo de Atenea Πολιάς era receptor de numerosas ofrendas, como la de Cimón, que consagró un freno a la diosa. Al contar esto, Plutarco recuerda la conexión que se daba entre Atenea y el caballo, que ella enseñó a domesticar y a utilizar para los carros sobre todo en contextos militares, y entre Atenea y Posidón, creador del animal. Rivales en un primer momento por disputarse el patronazgo de Ateneas, tal como rememora Plutarco en la *Vida de Temístocles*, convivieron, una vez que la diosa se impuso a su tío con el don del olivo, como figuras de culto en diferentes puntos del Ática. Posidón fue además asimilado en la Acrópolis a Erecteo y ambos recibían sacrificios en un altar común frente al Erecteón. Erecteo, rey mítico de Atenas, enterrado en el templo antiguo de la diosa e identificado con Erictonio, el niño nacido de la tierra y criado por Atenea, se creía encarnado en la serpiente que se decía habitaba en el templo, para la que el personal religioso dejaba ofrendas de comida. Esta serpiente, presente también en la escultura crisoelefantina del Partenón, fue empleada por Temístocles, junto con oráculos y otras señales, para convencer a sus conciudadanos de la necesidad de combatir a los persas en Salamina y no en la ciudad, cosa que Plutarco parece lamentar por creer que más bien apelaba a un temor supersticioso antes que a una exposición razonada de sus argumentos.

Todavía dentro del espacio sagrado de la Acrópolis sitúa el queronense otro culto de Atenea, menos conocido que los anteriores, el de Atenea Ὑγίεια o Salutífera. A pesar de que atribuye a Pericles en su biografía la fundación del culto y la consagración de una escultura de bronce, como agradecimiento por el sueño que le envió la diosa donde le revelaba el tratamiento que debía seguir un obrero herido gravemente en los trabajos de construcción de los Propíleos, parece más probable que la instauración del culto fuera pública y motivada por el fin de la peste que atacó Atenas en los primeros años de la Guerra del Peloponeso.

Las *Vidas* no se ocupan de otros cultos atenienses como el de Atenea Ἐργάνη, o Artesana, o el de Atenea Βουλαία, o Consejera, pero sí aluden a los que se desarrollaban en ciudades como Esparta, donde Atenea Χαλκίοικος era también protectora de la *pólis* y concedía asilo en su “casa de bronce” a quienes tuvieran necesidad de ello, como

muestran la *Vida de Licurgo* y la *Vida de Agis*; Platea, que reconstruyó con los despojos que le correspondieron de la batalla que lleva su nombre el templo de Atenea Ἀρεία, como se cuenta en la *Vida de Aristides*; o Coronea, cerca de la cual el santuario de Atenea Ἰτωνία servía de sede de la Liga Pambeocia y del culto de esta Atenea, que no sólo era guerrera sino también protectora de las artes. La misma Atenea Itonia era venerada, quizá originalmente, en Tesalia, donde, según la *Vida de Pirro*, consagró el rey epirota numerosos despojos de su enfrentamiento contra Antígono Gonatas.

Una ofrenda de agradecimiento por la victoria de Maratón era también el Paladión de Delfos mencionado en la *Vida de Nicias*. Incluso grandes personajes romanos dedicaron objetos valiosos en santuarios griegos de Atenea, como cuenta la *Vida de Marcelo* que hizo éste en Lindo, en la isla de Rodas, donde el antiguo templo del s. VI a. C., destruido a principios del s. IV a. C., fue posteriormente reconstruido para seguir acogiendo ofrendas; o como señala Plutarco que hizo Cicerón con una imagen de Atenea que guardaba en su hogar, si bien el orador la consagró en el Capitolio.

Por último, es interesante observar cómo el queronense trata de equiparar a la diosa de la guerra helénica con otras deidades femeninas también guerreras pero más difíciles de identificar para él, tal como ocurre con la diosa que preside la “iniciación regia” del persa Artajerjes, y con la que se aparece a Sila en un sueño para anunciarle que favorecía su causa y que le ayudaría a combatir a sus enemigos tanto en Roma como en Próximo Oriente.

De esta manera, a través de los pasajes seleccionados de las *Vidas*, es posible conocer una parcela importante de los variadísimos cultos que se consagraron a Atenea en la Antigüedad y que habitualmente, aunque no siempre, tenían relación con el carácter guerrero y protector de ciudades de la diosa y con su capacidad de conceder la victoria.

4.Posidón

Los testimonios plutarqueos relativos al culto y las fiestas consagradas a Posidón son relativamente numerosos en las *Vidas paralelas*, pero se centran fundamentalmente en los rituales del dios que tenían lugar en Atenas, Trecén y el Istmo, rituales sobre los que aporta variada información (origen, epítetos del dios, ofrendas, etc.); quedan sin mencionar otras facetas importantes de Posidón, entre ellas su veneración como Posidón Heliconio por parte de las ciudades de la Liga Jonia en el santuario de Mícale, posteriormente trasladado a las cercanías de Éfeso, o su culto en diversas ciudades de Arcadia, especialmente Mantinea, donde el mito lo relaciona con Deméter y lo hace padre de la hija de ésta y del primer caballo.

El dios es mencionado en repetidas ocasiones en la *Vida de Teseo*, a partir de la cual pueden obtenerse datos del culto divino en dos *póleis*, Atenas y Trecén, las dos ciudades que enlazó el héroe biografiado en su viaje de juventud repleto de aventuras y hazañas realizadas a imitación de su admirado Heracles. En ambas, la presencia de Posidón en el culto oficial es destacado, si bien en Atenas, a diferencia de Trecén, el dios debe someterse a la superioridad de Atenea, diosa Políada de la ciudad.

4.1.El culto de Posidón en Trecén

El dios era considerado el ancestro divino de la ciudad de Trecén. Era costumbre que las principales familias de una *pólis* reclamaran a tal ancestro como fundador de su linaje o que la tradición hiciera a los héroes del lugar descendientes de esa divinidad. Es así en el caso de Teseo, el héroe trecenio hijo de Etra y del rey ateniense Egeo, según unas versiones, o hijo de la mencionada Etra y de Posidón, según otras. Plutarco recoge en su biografía ambas versiones y ya en el comienzo del texto, en la *Vida de Teseo* 2, 1 presenta ese supuesto origen divino del héroe como rasgo común con su paralelo Rómulo:

ἄμφω μὲν γὰρ ἀνεγγύω καὶ σκοτίῳ γενομένοι δόξαν ἔσχον ἐκ θεῶν γεγονέναι.

Pues ambos, que tuvieron un origen inseguro y oscuro, tuvieron fama de haber nacido de dioses.

Si bien Plutarco menciona a Egeo como padre del héroe, atribuye a Piteo, padre de Etra, la noticia de que había sido el dios quien engendra a Teseo, en la *Vida de Teseo* 6, 1:

τὸν μὲν οὖν ἄλλον χρόνον ἔκρυπτεν Αἰθήρα τὴν ἀληθινὴν τοῦ Θεσέως γένεσιν. ἦν δὲ λόγος ὑπὸ τοῦ Πιπθέως διαδοθεὶς ὡς ἐκ Ποσειδῶνος τεκνωθεῖη.

Así pues, el resto del tiempo ocultaba Etra el verdadero origen de Teseo y, por otro lado, existía el rumor, divulgado por Piteo, de que nació de Posidón.

Como se ha comentado arriba, existía la costumbre de atribuir al héroe de una ciudad el honor de descender de la divinidad principal de esa ciudad. Y en el caso de Trecén, se trataba de Posidón. Así lo afirma Estrabón, quien además indica que la ciudad se llamaba antiguamente Posidonia en honor al dios³⁶³. También Pausanias habla de Posidón con relación a Trecén y le atribuye la paternidad de uno de sus primeros reyes, Altepo³⁶⁴, así como de los dos hermanos Híperes y Antas³⁶⁵, fundadores en la región de las ciudades Hiperea y Antea, una de las cuales recibió posteriormente el nombre de Posidoniáde, aunque Pausanias no especifica cuál³⁶⁶.

El epíteto que, según Pausanias, recibía el dios en Trecén es precisamente Βασιλεύς³⁶⁷, título que deja ver la importancia capital de Posidón en esa *pólis*. Plutarco alude también a este carácter central de Posidón en el culto de los trecenios en la *Vida de Teseo* 6, 1:

Ποσειδῶνα γὰρ Τροιζήνιοι σέβονται διαφερόντως, καὶ θεὸς οὗτός ἐστιν αὐτοῖς πολιοῦχος, ᾧ καὶ καρπῶν ἀπάρχονται καὶ τρίαιναν ἐπίσημον ἔχουσι τοῦ νομίσματος.

³⁶³ Estrabón 8, 6, 14: Τροιζὴν ἱερὰ ἐστὶ Ποσειδῶνος ἀφ' οὗ καὶ Ποσειδωνία ποτὲ ἐλέγετο. (*Trecén está consagrada a Posidón, a partir del cual en otro tiempo se llamó también Posidonia*)

³⁶⁴ Pausanias 2, 30, 5: φασι [οἱ Τροιζήνιοι] δὲ Ὀρον γενέσθαι σφίσι ἐν τῇ γῆ πρώτον; (...) Ἄλθηπον δὲ Ποσειδῶνος παῖδα καὶ Ληίδος τῆς Ὀρου, παραλαβόντα μετὰ Ὀρου τὴν ἀρχὴν, Ἄλθηπιαν ὀνόμασαι τὴν γῆν. (*Afirman [los trecenios] que Oro nació el primero en su tierra; (...) y que Altepo, hijo de Posidón y de Leide, la hija de Oro, tras heredar el poder de parte de Oro, llamó Altepia a la región*)

³⁶⁵ Pausanias 2, 30, 7: τούτους [Ἵπέρητα καὶ Ἄνθαν] δὲ εἶναι Ποσειδῶνος καὶ Ἀλκυόνης Ἰάτλαντος θυγατρὸς. (*Afirman que esos [Híperes y Antas] son hijos de Posidón y Alcíone, hija de Atlante*)

³⁶⁶ Pausanias 3, 30, 8: Αἰτίον δὲ τὸν Ἄνθα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ θεοῦ παραλαβόντα τὴν ἀρχὴν τὴν ἐτέραν τῶν πόλεων Ποσειδωνιάδα ὀνομάσαι. (*Dicen que Eción, el hijo de Antas, tras heredar el poder de su padre y de su tío, llamó a una de las ciudades Posidoniáde*)

³⁶⁷ Pausanias 2, 30, 6: ὀνομάζοντες (...) Ποσειδῶνα Βασιλέα ἐπὶ κλησιν. (*Llamando Rey a Posidón*)

Los trecentos veneran principalmente a Posidón y ese dios es para ellos el protector de la ciudad, al cual ofrecen también las primicias, y tienen un tridente como emblema de su moneda.

Como puede verse, Posidón era llamado “protector de la ciudad”, era el dios que “domina la ciudad”³⁶⁸. Y dado que los jonios eran el pueblo que consideraba a Posidón ancestro y protector, la presencia de tales títulos del dios deben de proceder del período pre-dorio de Trecén, antes de que ésta quedara bajo el dominio de Argos y fuera progresivamente convirtiéndose en territorio dorio, como señala Larson³⁶⁹. El texto de Plutarco menciona un ritual de ofrenda de primicias dirigido al dios. Es probable que tal ritual tenga relación no con la faceta del dios que lo presenta como señor del mar y “abrazador de la tierra”, la más habitual en la literatura y las representaciones iconográficas y que se verá en otros pasajes de las *Vidas*, sino con su carácter vegetal al que hace referencia otro de sus epítetos, Φυτάλμιος, presente tanto en Atenas como en Trecén³⁷⁰. De hecho, existía en ambas *póleis* un clan familiar cuyo nombre deriva de él, el de los Φυταλίδαι³⁷¹. Esta función vegetal, que no es prominente en él, derivaba de su

³⁶⁸ Πολιοῦχος era uno de los epítetos más habituales de Atenea en Atenas y Esparta, donde la diosa desarrollaba la función de protectora de la ciudad al igual que Posidón en Trecén. *Vid.* pp. 92 y 148.

³⁶⁹ Larson (2007: 63).

³⁷⁰ Pausanias señala la existencia de un santuario consagrado a él en las afueras de Trecén, en 2, 32, 8: ἔστι δὲ ἔξω τείχους καὶ Ποσειδῶνος ἱερὸν Φυταλμίου. (*Existe también fuera de la muralla un santuario de Posidón Fitálmio*). A esta afirmación sigue el relato del castigo de Posidón sobre los trecentos, que consistió en cubrir con agua de mar los campos de cultivo, haciéndolos estériles, hasta que fue convenientemente apaciguado con sacrificios y plegarias.

³⁷¹ Los Fitáldas desempeñan su propio papel en el viaje mítico de Teseo, pues fueron los primeros con los que el héroe se encontró al llegar a Atenas. Su comportamiento con él fue sumamente hospitalario: le recibieron en sus casas y, sobre todo, lo purificaron de las muertes que había llevado a cabo, especialmente de la de Sinis, que era primo de Teseo por ser hijo de Heníoca, hermana de Etra. Lo relata Plutarco en la *Vida de Teseo* 12, 1: προϊόντι δὲ αὐτῷ καὶ γενομένῳ κατὰ τὸν Κηφισόν, ἄνδρες ἐκ τοῦ Φυταλιδῶν γένους ἀπαντήσαντες ἠσπάσαντο πρῶτοι, καὶ δεωμένῳ καθαρθῆναι, τοῖς νενομισμένοις ἀγνίσαντες καὶ μειλίχια θύσαντες εἰστίασαν οἴκοι. (*A él, cuando llegó y estuvo junto al Cefiso, unos hombres del linaje de los Fitáldas, tras salirle al encuentro, lo acogieron los primeros y, al pedir él ser purificado, tras cumplir los ritos acostumbrados y hacer sacrificios propicios, lo hospedaron en su casa*). Teseo debía expiar el derramamiento de sangre de un familiar, en este caso Sinis, un motivo que se repetirá con ocasión de su instauración de los Juegos Ístmicos, ya en honor a Posidón, ya como expiación de la muerte del mismo Sinis. *Vid.* p. 187.

Como agradecimiento al γένος de los Fitáldas, les concederá el honor de celebrar los sacrificios que debían tener lugar en el Teseion, en el ἡρώων ο templo que años después se consagrará al héroe en Atenas, según cuenta Plutarco en la biografía de aquél, en el capítulo 23, 3: ἐξηρέθη δὲ καὶ τέμενος αὐτῷ (...) καὶ τῆς θυσίας ἐπεμελοῦντο Φυταλίδαι, Θεσέως ἀποδότος αὐτοῖς ἀμοιβῆν τῆς φιλοξενίας. (*Se le consagró también un recinto (...) y del sacrificio se encargaban los Fitáldas, devolviéndoles Teseo la recompensa de su hospitalidad*). Por medio de este mito reclamaba ese clan una relación de especial intimidad con el héroe nacional del Ática y mejoraba así su prestigio.

relación con los manantiales de agua fresca, con los ríos y fuentes, faceta que sí era destacada en su personalidad y que, según algunos autores³⁷², podría ser incluso anterior a su reconocimiento como dios del mar, es decir, podría haber sido originariamente un dios del agua en general y haberse ido especializando como divinidad marítima a medida que sus adoradores fueron desarrollando el arte de la navegación.

Volviendo a su carácter principal en el culto trecenio como Πολιοῦχος y Βασιλεύς, es preciso prestar atención al dato aportado por Plutarco relativo a la utilización en esta ciudad del tridente, atributo característico de Posidón, como símbolo del dios en sus monedas. Basta reconocer este objeto para darse cuenta del papel central desempeñado por el dios en esta *pólis*. En otras monedas procedentes de Corinto y Beocia, lugares en que la presencia de dios era muy destacada, el tridente era enarbolado por el propio Posidón, que en su otra mano sostenía un pez o un delfín, e incluso puede leerse en algunas la inscripción Ποσειδῶν Ἀσφάλειος, epíteto que recoge Plutarco en sus *Vidas*, tal como se indicará más adelante.

4.2.El culto de Posidón en Atenas

Las conexiones entre Atenas y Trecén en relación con el culto de Posidón se deben a la migración hacia la primera que probablemente tuvo lugar desde Trecén bajo los auspicios de Posidón y que el relato mítico jónico presenta como el viaje que emprende Teseo, hijo del dios en la tradición trecenia, hacia Atenas con el objetivo de encontrarse con su padre, el rey ateniense Egeo en la tradición ática, y emular así al

³⁷² Entre ellos, Farnell (1977, vol IV: 6).

héroe Heracles, con quien le unía, según Plutarco, una relación de parentesco³⁷³. Tal migración supuso la entrada en el territorio ático de la figura de Posidón. Allí, en este período antiguo de su historia religiosa, las divinidades principales de las tribus que poblaban los alrededores de la Acrópolis eran Zeus y Atenea, a partir de la cual se dio probablemente el nombre Ἀθηναῖ al asentamiento³⁷⁴. En el culto de la diosa estaba incluido el de Erecteo, figura ancestral para los atenienses. La llegada de la migración treceña³⁷⁵, que se instaló en la Tetrápolis y en los alrededores de Atenas, trajo consigo el culto de Posidón, tan ancestral en Trecén como el de Erecteo en Atenas. El encuentro entre esas dos divinidades principales, Atenea y Posidón, se resolvió en el mito con el famoso certamen del que Heródoto da el primer testimonio³⁷⁶ y que Plutarco menciona en la *Vida de Temístocles* 19, 3 con relación a la construcción de los Muros Largos y a los deseos de Temístocles de convertir a Atenas en una potencia marina, en lugar de centrar toda su actividad en la agricultura³⁷⁷.

Plutarco utiliza la misma expresión que Heródoto para referirse al enfrentamiento entre las divinidades y su motivo, ἐρίσαντα περὶ τῆς χῶρας, y si sólo menciona el regalo con que Atenea venció en la disputa, el “olivo sagrado”, es por tratarse de un relato

³⁷³ Plutarco, *Vida de Teseo* 7, 1: Αἶθρα μὲν γὰρ ἦν Πιτθέως θυγάτηρ, Ἀλκμήνη δὲ Λυσιδίκης, Λυσιδίκη δὲ καὶ Πιτθεὺς ἀδελφοὶ γεγονότες ἐξ Ἴπποδαμείας καὶ Πέλοπος. (*Pues Etra era hija de Piteo y Alcmena de Lisídice, y Lisídice y Piteo, hermanos que habían nacido de Hipodamía y Pélope*). En la versión que recoge Apolodoro, más conocida que ésta, la esposa de Electrión y madre de Alcmena no es Lisídice, sino Anaxo, a la que ninguna relación de parentesco une con Piteo. Así puede leerse en la *Biblioteca mitológica* 2, 4, 5: Ἠλεκτρῶν δὲ γήμας τὴν Ἀλκαίου θυγατέρα Ἀναξώ, ἐγέννησε θυγατέρα μὲν Ἀλκμήνην. (*Electrión, tras casarse con la hija de Alceo, Anaxo, engendró una hija, Alcmena*); pero en Eurípides, *Heraclidas* 210-211 ya se menciona a Alcmena como hija de Pélope: Ἡρακλῆς ἦν Ζηνὸς Ἀλκμήνης τε παῖς | κείνη δὲ Πέλοπος θυγατρός. (*Heracles era hijo de Zeus y Alcmena, y aquella, hija de Pélope*). Plutarco prefiere la versión que hace a Teseo y a Heracles hijos de Etra y Alcmena respectivamente, primas entre sí por haber nacido de dos hermanos, Piteo y Lisídice, hijos ambos de Pélope e Hipodamía. Así, la relación entre ambos héroes es más estrecha y pueden ser presentados como iguales, de modo que Atenas podía presumir de contar con un héroe nacional a la altura de Heracles. En época de Plutarco, los esfuerzos de Atenas por lograr ese objetivo y aprovechar los beneficios propagandísticos de ello habrían calado ya bien hondo.

³⁷⁴ *Vid.* p. 92.

³⁷⁵ Tal movimiento de población se produciría como muy tarde en época micénica, según considera Farnell (1977, vol. IV: 21).

³⁷⁶ Heródoto 8, 55, 1: ἔστι ἐν τῇ ἀκροπόλει ταύτῃ Ἐρεχθεὸς τοῦ γηγενέος λεγομένου εἶναι νηός, ἐν τῷ ἐλαίῃ τε καὶ θάλασσα ἐνι, τὰ λόγος παρὰ Ἀθηναίων Ποσειδέωνά τε καὶ Ἀθηναίων ἐρίσαντας περὶ τῆς χώρας μαρτύρια θέσθαι. (*Hay en la Acrópolis un templo de Erecteo, que se dice que es nacido de la tierra, en el cual hay un olivo y un mar; acerca de lo cual el relato procedente de los atenienses es que Posidón y Atenea, tras rivalizar por el territorio, los dejaron como testimonios*)

³⁷⁷ *Vid.* p. 134.

ampliamente conocido; él supone que todos sus lectores saben que Posidón ofreció a la ciudad “un mar”, como dice Heródoto, o un pozo de agua salada, que se incluyó en el recinto del Erecteo.

Temístocles pretendía reivindicar la figura de Posidón como símbolo del mar, que en ese momento los atenienses debían dominar si querían capitanear el imperio marítimo que surgiría tras las Guerras Médicas, frente a la diosa vencedora, Atenea. Y es que, dejando a un lado el mito, el culto de Atenea mantuvo su posición central en la *pólis* a pesar de la llegada de los jonios al Ática. El dios ancestral de éstos, Posidón, no pudo ocupar su lugar y acabó asociado a la figura de Erecteo, que era venerado en la región antes de la llegada de Posidón y cuyo nombre pasa a ser un epíteto del dios, en un proceso semejante al que tuvo lugar en Amiclas con Apolo y el dios indígena Jacinto³⁷⁸: la divinidad anterior pasa a ser considerada un mortal que halló la muerte a manos de una divinidad recién llegada³⁷⁹, tras lo cual recibían culto de manera conjunta, con sacrificios destinados tanto al dios como al héroe.

No es ésta la única ocasión en que Posidón debe enfrentarse a otras divinidades por el control de un territorio, ni tampoco la única en que no consigue imponer su autoridad y se ve obligado a aceptar un reparto de poderes. Pausanias recoge el relato corintio de la disputa entre Helios y Posidón por el dominio sobre el Istmo, con Briareo como árbitro, que culminó con la asignación al primero de “la altura sobre la ciudad” y al segundo, del “Istmo y cuanto se hallaba allí”, es decir, con un nuevo reparto³⁸⁰.

Una leyenda similar existía en Trecén, donde la disputa la protagonizaron Atenea y Posidón. Dada la importancia del culto de este dios en tal lugar, el resultado fue un tanto menos desfavorable para él, pues no llegó a perder su lugar principal, sino que lo compartía con la diosa, con quien tendría, a partir de entonces, la ciudad “en común”,

³⁷⁸ *Vid.* pp. 269-270.

³⁷⁹ Apolo mata a Jacinto por accidente mientras ambos se entrenaban en el lanzamiento de disco; Posidón golpea mortalmente a Erecteo con su tridente en el contexto de la mítica guerra entre Atenas y Eleusis, poniendo así fin al conflicto.

³⁸⁰ Pausanias 2, 1, 6: λέγουσι δὲ καὶ οἱ Κορίνθιοι Ποσειδῶνα ἐλθεῖν Ἡλίῳ περὶ τῆς γῆς ἐς ἀμφισβήτησιν, Βριάρεων δὲ διαλλακτῆν γενέσθαι σφίσι, ἰσθμὸν μὲν καὶ ὅσα ταύτῃ δικάσαντα εἶναι Ποσειδῶνος, τὴν δὲ ἄκραν Ἡλίῳ δόντα τὴν ὑπὲρ τῆς πόλεως. (*Cuentan los corintios que Posidón discutió con Helio por la tierra, y que su mediador fue Briareo, que decretó que el Istmo y cuanto estuviera ahí fuera de Posidón, y que dio a Helio la altura que queda por encima de la ciudad*)

como cuenta Pausanias³⁸¹. En Trecén, por tanto, Posidón era, al menos, igual que Atenea, a diferencia de Atenas, donde la diosa fue siempre la divinidad preeminente, a la que se asociaba la festividad de las Apaturias, cuya celebración era prueba de descendencia jonia y que en Trecén tenía también relación con Posidón y Etra. No obstante la posición superior de Atenea en el Ática, ella y Posidón acabaron conformando una pareja de polos opuestos pero interrelacionados que suponía, en palabras de Burkert, una “eficaz combinación de fuerza elemental y sabiduría técnica”³⁸², especialmente en su conexión con el caballo, animal consagrado a Posidón, sobre el que se volverá más adelante, y con la navegación: en Atenas existía el culto de Posidón Ἴππιος, también presente en el Istmo y diversas regiones del Peloponeso, al lado de de Atena Ἴππια. Si Posidón era, según numerosas leyendas, el padre del primer caballo³⁸³, Atenea fue quien lo embridó y construyó el carro; si Posidón es quien sacude el mar y levanta las olas, Atenea construye la nave para poder surcarlo. Estas asociaciones se daban igualmente en el culto. Por ejemplo, la noble estirpe ática de los Eteobúttadas procuraba a la sacerdotisa de Atenea y al sacerdote de Posidón Erecteo; ambos dioses tenían su propio templo en el santuario de Eleusis, adonde acudían juntos sus respectivos sacerdotes en la procesión que tenía lugar en la fiesta de las Esciras, el día 12 de Esciroforión, para rendirles culto³⁸⁴. Píndaro, en su *Olímpica* 13, muestra a Belerofontes haciendo un sacrificio a Posidón y erigiendo un altar a Atenea Ἴππια, en una nueva asociación de ambas divinidades a través del caballo³⁸⁵.

³⁸¹ Pausanias 2, 30, 6: Ἀθῆναν καὶ Ποσειδῶνα ἀμφισβητήσαι λέγουσι περὶ τῆς χώρας, ἀμφισβητήσαντας δὲ ἔχειν ἐν κοινῷ· προστάξει γὰρ οὕτω Δία σφίσι. Καὶ διὰ τοῦτο Ἀθῆναν τε σέβουσι Πολιάδα καὶ Σθενιάδα ὀνομάζοντες τὴν αὐτὴν καὶ Ποσειδῶνα Βασιλέα ἐπὶ κλησιν. (*Cuentan que Atenea y Posidón discutieron por el territorio y que, después de discutir, lo tenían en común, pues así se lo ordenó Zeus. Y por eso honran a Atenea llamándola Políada y Esteniade, y a Posidón llamándolo Rey*)

³⁸² Vid. n. 296.

³⁸³ Muchas de estas leyendas tienen su origen en Tesalia y Beocia. Como derivación de éstas surgieron otras similares en Arcadia, que narraban cómo Posidón se unió a Deméter cuando ésta adoptó la forma bien de una yegua, bien de la Erinie Tilfusa. El resultado de tal unión fue el caballo Arión. Farnell (1977, vol. IV: 17), recoge la versión corintia del nacimiento de Pegaso, a partir de un golpe que Posidón dio con su pie sobre una roca; Larson (2007: 66) menciona por su parte el relato tesalio relativo al nacimiento del primer caballo, ocurrido después de que el dios golpeará con su tridente una roca.

³⁸⁴ Vid. p. 135.

³⁸⁵ Píndaro, *Olímpica* 13, 79-82: ἐνυπνίῳ δ' ἄ τάχιστα πιθέσθαι | [ὁ μάντις] κελήσατο μιν, ὅταν δ' εὐρυσθενεῖ | καρταίποδ' ἀναρῆναι Γαῖαχῶ, | θέμεν Ἴππία βωμὸν εὐθὺς Ἀθήνα. (*Le ordenó [el adivino] que obedeciera lo más rápidamente posible al ensueño y que, cuando sacrificara un toro de fuertes pezuñas al poderoso abrazador de la tierra, consagrara seguidamente un altar a Atenea Hípica*)

De manera independiente, Posidón recibía grandes honores en Atenas y a él estaba consagrado el día 8 de cada mes, del mismo modo que a Apolo le estaba dedicado el 7 y a Ártemis el 6³⁸⁶. En la *Vida de Teseo* 36, 3-4 puede leerse que también al héroe se lo honraba con sacrificios el día 8 de cada mes, por su relación de parentesco con el dios o porque fue en ese día de los meses de Pianepsión y Hecatombéon cuando entró en Atenas culminando diferentes viajes:

[3] θυσίαν δὲ ποιῶσιν αὐτῷ τὴν μεγίστην ὀγδὴ Πυανεσιῶνος ἐν ἧ μετὰ τῶν ἠϊθέων ἐκ Κρήτης ἐπανῆλθεν. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ταῖς ἄλλαις ὀγδόαις τιμῶσιν αὐτόν, ἢ διὰ τὸ πρῶτον ἐκ Τροιζῆνος ἀφικέσθαι τῇ ὀγδὴ τοῦ Ἑκατομβαιῶνος, ὡς ἰστόρηκε Διώδορος ὁ περιηγητής, ἢ νομίζοντες ἑτέρου μᾶλλον ἐκεῖνον προσήκειν τὸν ἀριθμὸν τοῦτον ἐκ Ποσειδῶνος γεγονέναι λεγομένῳ. [4] καὶ γὰρ Ποσειδῶνα ταῖς ὀγδόαις τιμῶσιν. ἡ γὰρ ὀγδὴ κύβος ἀπ' ἀρτίου πρῶτος οὕσα καὶ τοῦ πρώτου τετραγώνου διπλάσια, τὸ μόνιμον καὶ δυσκίνητον οἰκεῖον ἔχει τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως, ὃν Ἀσφάλειον καὶ Γαιήοχον προσονομάζομεν.

[3] *Y le hacen el mayor sacrificio el ocho de Pianepsión, día en que regresó de Creta con los jóvenes. Y no obstante también le honran en los restantes días ocho, o porque llegó la primera vez desde Trecén el ocho de Hecatombéon, según cuenta Diodoro el periegeta, o porque consideran que ese número conviene más que otro a aquél del que se decía que era nacido de Posidón.* [4] *Pues a Posidón honran los días ocho, dado que el ocho, por ser el primer cubo del número par y el doble del primer cuadrado, tiene lo firme y lo inamovible como propio de la fuerza del dios al que damos el nombre de Seguro y Abrazador de la tierra.*

La tradición ática situó en una fecha concreta el regreso de Teseo de su aventura en Creta, así como la llegada desde Trecén para presentarse ante Egeo y ser reconocido por él como su hijo, tras haber superado con éxito numerosos obstáculos que Plutarco enumera en los primeros capítulos de la *Vida*. Esa fecha permitía poner al héroe en estrecha relación con Posidón, atribuyendo al mismo tiempo al que se había convertido en héroe nacional ateniense una ascendencia divina, pero no de cualquier dios, sino de Posidón, del dios ancestral de los jonios, que fue durante toda la Antigüedad el dios unificador de las ciudades jonias de Asia Menor, lo cual fue utilizado por Atenas como

³⁸⁶ *Vid.* p. 262.

instrumento de propaganda para presentarse como la tierra originaria y más antigua de Jonia, especialmente durante la época clásica³⁸⁷.

El día en que tanto Teseo como su padre divino, Posidón, recibían sus honores en Atenas era el 8. El adjudicar precisamente este número a ese dios tiene, según Plutarco, razones matemáticas, como puede verse en el pasaje de la *Vida de Teseo* recogido arriba.

A lo largo de toda la biografía, el héroe es presentado tanto como hijo de Egeo como de Posidón, si bien, al mencionar su origen divino, se cuida Plutarco de recalcar que tal versión no debe aceptarse sin más, sino que es fruto de los rumores de treceños y atenienses, en un intento por racionalizar lo que de fantástico tenía la personalidad del héroe. Teseo es humano y cuanto realizó en su vida se logró gracias a su fortaleza, astucia y prudencia, sin necesitar el auxilio de los dioses. Una vez muerto, se decretaron honores para él y se establecieron, según el texto anterior, en el día 8 de cada mes, en el mismo día en que los recibe el que es su padre en los rumores populares³⁸⁸. La razón que arguye Plutarco por la que el 8 se asimila a Posidón es porque ese número se asocia a figuras geométricas que destacan por su estabilidad, el cubo y el cuadrado. La estabilidad de la tierra, la ausencia de temblores y terremotos, entraba en la esfera de poder del dios y a esa capacidad de mantener en calma la tierra se refieren los dos epítetos que Plutarco recoge al final del pasaje, Ἀσφάλειος y Γαιήοχος. El primero de ellos tenía valor de eufemismo: Posidón, por su capacidad de provocar temblores de tierra y maremotos, era llamado “Seguro” con la intención de hacerlo propicio y evitar esos fenómenos. Era un epíteto presente en su culto en Delos, famosa por no sufrir terremotos³⁸⁹.

³⁸⁷ Valdés (2006: 129-146).

³⁸⁸ El dios contaba en Atenas, además, con un mes a él dedicado, el sexto del calendario, Posideón, que se situaba en invierno, entre noviembre y diciembre. Según señala Parke (1977: 97), el nombre del mes implica la existencia de un festival, las Posideas, apenas conocido a partir de las fuentes y que probablemente se celebraría el día 8 del mes. A pesar de la importancia que con toda seguridad tendría, la única evidencia de este culto se halla en un calendario sacrificial local.

³⁸⁹ Mikalson (2004: 33).

4.3. Posidón Γαίηοχος, el que abraza la tierra

A pesar de que la literatura y el arte lo muestran habitualmente como señor del mar, su conexión con la tierra, probablemente debida a su asociación con las corrientes subterráneas que fluyen bajo ella, era fuerte y muy antigua. Homero y Hesíodo lo llaman Ἐννοσίγαιος y Ἐνοσίχθων³⁹⁰, títulos que suelen traducirse como “Abrazador de la tierra” o “Sacudidor de la tierra”. El epíteto Γαίηοχος, que recoge Plutaco en el texto anterior, puede leerse también en los versos homéricos y hesiódicos. Numerosos mitos y anécdotas históricas muestran un terremoto o una ola gigante como castigo divino procedente de Posidón. Se creía que él creó, con un golpe de su tridente, el valle del Tempe entre los montes Olimpo y Osa, como cuenta Heródoto, plenamente convencido de la veracidad de tal relato³⁹¹. Se le atribuyeron también movimientos de tierra que se produjeron en época histórica, como el que tuvo lugar en Esparta en 464 a. C. y que se creyó provocado por la cólera del dios después de que unos hilotas que se habían refugiado en su templo fueran expulsados de él, tal como narra Tucídides³⁹². La utilización de templos de Posidón como lugares de refugio será tratada más adelante. Jenofonte cuenta en las Helénicas que el ataque lacedemonio a Argos en 388 a. C. fue seguido de un seísmo nocturno que provocó gran inquietud en el ejército. Los soldados no dudaron a la hora de hacer una plegaria a la divinidad e inmediatamente entonaron un peán dirigido a Posidón, el dios que sacude la tierra y puede apaciguarla. Agesípolis, que dirigía la campaña, reinterpretó a su conveniencia el temblor y afirmó que se trataba

³⁹⁰ Homero, *Iliada* 7, 445; 12, 34; 15, 41; *Odisea* 5, 339; 8, 354; 9, 283: Ποσειδάων ἐνοσίχθων; Homero, *Iliada* 12, 27: ἐννοσίγαιος; Homero, *Iliada* 12, 43: Ποσειδάων γαίηοχος ἐννοσίγαιος; Hesíodo, *Teogonía* 15: Ποσειδάωνα γαίηοχον ἐννοσίγαιον.

³⁹¹ Heródoto 7, 129, 4: αὐτοὶ μὲν νῦν Θεσσαλοὶ φασὶ Ποσειδέωνα ποιῆσαι τὸν αὐλῶνα δι' οὗ ῥέει ὁ Πηνειός, οἰκότα λέγοντες: ὅστις γὰρ νομίζει Ποσειδέωνα τὴν γῆν σειεῖν καὶ τὰ διεστεῶτα ὑπὸ σεισμοῦ τοῦ θεοῦ τούτου ἔργα εἶναι, κἂν ἐκεῖνο ἰδὼν φαίη Ποσειδέωνα ποιῆσαι· ἔστι γὰρ σεισμοῦ ἔργον, ὡς ἐμοὶ φαίνεται εἶναι, ἢ διάστασις τῶν ὄρεων. (*Ahora los mismos tesalios afirman que Posidón hizo el desfiladero a través del cual fluye el Peneo, diciendo cosas razonables. Pues el que considera que Posidón sacude la tierra y que lo que ha sido separado por un terremoto es obra de ese dios, también, al ver aquello, afirmaría que lo hizo Posidón. Pues es obra de un terremoto, según me parece, la separación de los montes*)

³⁹² Tucídides 1, 128, 1: οἱ γὰρ Λακεδαιμόνιοι ἀναστήσαντές ποτε ἐκ τοῦ ἱεροῦ τοῦ Ποσειδῶνος [ἀπὸ Ταινάρου] τῶν Εἰλώτων ἰκέτας ἀπαγαγόντες διέφθειραν, δι' ὃ δὴ καὶ σφίσιν αὐτοῖς νομίζουσι τὸν μέγαν σεισμὸν γενέσθαι ἐν Σπάρτῃ. (*Los lacedemonios, tras expulsar en una ocasión del templo de Posidón [del Ténaro] a unos suplicantes hilotas y conducirlos fuera, los mataron, por lo cual consideran que tuvieron ellos mismos el gran terremoto en Esparta*)

de una señal del dios, que le urgía a continuar el ataque a la ciudad³⁹³. Castigo también por la expulsión de unos suplicantes del santuario de Posidón se creía el terrible seísmo que destruyó hasta sus cimientos la ciudad de Hélice en 373 a. C. y que fue seguido por una ola gigantesca que inundó los restos de la ciudad, episodio recogido en esta ocasión por Pausanias³⁹⁴.

En la *Vida de Agesilao* otro seísmo atribuido a Posidón tiene consecuencias en la vida del Estado, pero no por causar destrozos materiales en la ciudad, como sucedía en los episodios históricos anteriores, sino por alejar del poder al hijo del rey Agis II de Esparta, Leotíquidas, considerado ilegítimo, tal como se lee en esa *Vida* 3, 5:

ὁ δὲ Ἀγεσίλαος ἔφη καὶ τὸν Ποσειδῶ καταμαρτυρεῖν τοῦ Λεωτυχίδου τὴν νοθεΐαν, ἐκβαλόντα σεισμῷ τοῦ θαλάμου τὸν Ἄγιν· ἀπ' ἐκείνου δὲ πλεον ἢ δέκα μηνῶν διελθόντων γενέσθαι τὸν Λεωτιχίδην.

Agesilao dijo que también Posidón acusaba a Leotíquidas de ilegitimidad, puesto que expulsó con un terremoto a Agis del tálamo, y que Leotíquidas nació tras haber transcurrido más de diez meses desde aquello.

El ascenso al poder real de Agesilao, hermano de Agis, a la muerte de éste en 399 a. C. y el rechazo de Leotíquidas para el cargo, a pesar de que fuera reconocido por su padre poco antes de morir, se justifica al comienzo de la biografía por medio de esta señal divina de carácter casi cómico, que fue precedida de la reflexión sobre un oráculo relativo al sucesor de Agis. El oráculo advertía de los peligros de contar con un rey cojo;

³⁹³ Jenofonte, *Helénicas* 4, 7, 4: δειπνοποιουμένου δ' αὐτοῦ ἐν τῇ Ἀργεΐα τῇ πρώτῃ ἑσπέρα, καὶ σπονδῶν τῶν μετὰ δεῖπνον ἤδη γιγνομένων, ἔσεισεν ὁ θεός. Καὶ οἱ μὲν Λακεδαιμόνιοι ἀρξάμενων τῶν ἀπὸ δαμοσίας πάντες ὕμνησαν τὸν περὶ τὸν Ποσειδῶ παιᾶνα· οἱ δ' ἄλλοι στρατιῶται φῶντο ἀπιέναι, ὅτι καὶ Ἄγιν σεισμῷ ποτε γενομένου ἀπήγαγεν ἐξ Ἥλιδος. ὁ δὲ Ἀγησίπολις εἰπὼν ὅτι εἰ μὲν μέλλοντος αὐτοῦ ἐμβάλλειν σεισεῖε, κωλύειν ἂν αὐτὸν ἠγεῖτο ἐπεὶ δὲ ἐμβεβληκός, ἐπικελεύειν νομίζοι. (*Estando él comiendo en la Argólida la primera tarde y ya habidas las libaciones de después de la cena, sacudió el dios la tierra. Por un lado, todos los lacedemonios, tras dar comienzo los de la tienda del rey, entonaron el peán de Posidón; por otro, los demás soldados creían que se iban, porque también Agis, habiendo sobrevenido un seísmo, se retiró de Élida. Pero Agesípólis dijo que, si hubiera sacudido la tierra [el dios] cuando él iba a atacar, consideraría que lo impedía, pero, puesto que la había sacudido después de haber él atacado, creía que lo animaba*)

³⁹⁴ Pausanias 7, 24, 6: χρόνῳ δὲ ὕστερον Ἀχαιοῖς τοῖς ἐνταῦθα, ἰκέτας ἄνδρας ἀποστήσασιν ἐκ τοῦ ἱεροῦ καὶ ἀποκτεΐνασιν, οὐκ ἐμέλλησε τὸ μήνιμα ἐκ τοῦ Ποσειδῶνος, ἀλλὰ σεισμὸς ἐς τὴν χώραν σφίσιν αὐτίκα κατασκήψας τῶν τε οἰκοδομημάτων τὴν κατασκευὴν καὶ ὁμοῦ τῇ κατασκευῇ καὶ αὐτὸ τῆς πόλεως τὸ ἔδαφος ἀφανὲς ἐς τοὺς ἔπειτα ἐποίησε. (*Tiempo después no se demoró para los aqueos de allí, que alejaron a unos suplicantes del santuario y los mataron, la cólera de Posidón, sino que un seísmo, tras caer sobre su región, hizo invisible el conjunto de las construcciones e, igual que éste, también el mismo cimiento de la ciudad para los hombres futuros*)

Agesilao lo era, pero se las ingenió para hacer triunfar la idea de que la cojera a que se refería el oráculo era en realidad la ilegitimidad de Leotíquidas, a quien se creía hijo de Alcibíades y no de Agis. Prueba de ello, aducía Agesilao, era el hecho de que Agis había dejado de pasar las noches junto a su esposa desde que un temblor de tierra lo asustara lo suficiente como para que prefiriera dormir en otro lugar. No obstante esta separación, la esposa dio a luz a Leotíquidas, pero había pasado tanto tiempo desde que no compartían el lecho que era impensable que Agis fuera quien engendró a ese niño, de donde surgió el rumor de su ilegitimidad. Difícilmente puede afirmarse o negarse la veracidad de este episodio, que no pasa de ser una de las muchísimas anécdotas con que Plutarco entretiene a sus lectores al tiempo que ayuda a dibujar el carácter de sus biografiados. Lo interesante aquí es la mención que hace el mismo Agesilao de Posidón como testigo divino de la *νοθεία*, la bastardía de Leotíquidas. Agesilao, como hiciera el también espartano Agesípólis en la campaña contra Argos arriba mencionada, reinterpretó astutamente la señal divina, que en ambos casos es un terremoto, para convertirla en un indicio de que cuenta con el favor de Posidón y lograr así que se desestimara la interpretación directa y más simple: él no era el cojo al que alude el oráculo, sino que lo era su sobrino Leotíquidas, cuya cojera era su ilegitimidad. Dado que Posidón era el dios que sacudía la tierra, no había manifestación más evidente de su poder que el seísmo y, puesto que fue un seísmo el que provocó la separación de Agis de su esposa y propició, según los rumores, el adulterio de ésta, Agesilao presentó su ascenso al poder como algo querido por los dioses y, en concreto, por Posidón, a quien se asociaba en el mundo antiguo, como hace aquí Plutarco sin necesidad de dar más explicaciones por ser ampliamente conocido su poder, con los movimientos violentos de tierra.

4.4.El culto de Posidón en el Istmo. Los Juegos Ístmicos

El espartano Agesilao volverá, años después, a tener contacto con Posidón en la biografía plutarquea, en concreto con uno de los festivales a él consagrados más

importantes de la Antigüedad, los Juegos Ístmicos³⁹⁵. Son numerosos, de hecho, los datos relativos a estos certámenes presentes en las *Vidas* del queronense, no sólo referidos a las prácticas religiosas que tenían lugar durante su celebración, sino también a su significación política. Se trataba de uno de los cuatro festivales estefánicos o coronados más destacados y de fundación más temprana, y su carácter sagrado no pasaba desapercibido a Agesilao. Obligado por los acontecimientos en Grecia, donde una alianza antiespartana amenazaba la recién obtenida hegemonía lacedemonia, Agesilao renuncia a sus conquistas en Asia y regresa a su patria atravesando a toda velocidad las llanuras de Tesalia hacia el Peloponeso. Resulta vencedor en la batalla de Coronea en el año 394 a. C. y hace un alto en Delfos, donde tenían lugar los Juegos Píticos, para ofrecer a Apolo la décima parte del botín ganado en Asia. Tan sólo tres años después tendrá una importante participación en los Juegos del Istmo, consagrados a Posidón y a cargo tradicionalmente de los corintios. Es precisamente la ruptura de esta tradición la que lo mueve a interferir en la celebración de los Juegos Ístmicos del año 390 a. C.: los argivos, que formaban parte, junto con los tebanos, atenienses y un sector de Corinto, de la alianza antiespartana, se habían apoderado de la presidencia del festival, por lo que el ejército espartano, de camino hacia Atenas, decidió expulsarlos del Istmo, a pesar de que ya habían iniciado los sacrificios en honor de Posidón. El episodio se narra en la *Vida de Agesilao* 21, 1-3:

[1] Ἀργείων δὲ τὴν Κόρινθον ἐχόντων τότε καὶ τὰ Ἴσθμια συντελοῦντων, ἐπιφανεῖς ἐκείνους μὲν ἐξήλασεν ἄρτι τῷ θεῷ τεθυκότας, τὴν παρασκευὴν ἅπασαν ἀπολιπόντας· [2] ἐπεὶ δὲ τῶν Κορινθίων ὅσοι φυγάδες ἔτυχον παρόντες ἐδεήθησαν αὐτοῦ τὸν ἀγῶνα διαθεῖναι, τοῦτο μὲν οὐκ ἐποίησεν, αὐτῶν δὲ ἐκείνων διατιθέντων καὶ συντελούντων παρέμεινε καὶ παρέσχεν ἀσφάλειαν. ὕστερον δὲ ἀπελθόντος αὐτοῦ πάλιν ὑπ' Ἀργείων ἤχθη τὰ Ἴσθμια. (...) [3] ἐπὶ τούτῳ δὲ πολλὴν ἀπέφηγε δειλίαν κατηγορεῖν ἑαυτῶν τοὺς Ἀργεῖους ὁ

³⁹⁵ En sus epinicios, Píndaro menciona en diversas ocasiones a Posidón como la divinidad que preside estos Juegos. Así, por ejemplo, en *Olímpica* 13, 3-5: γνώσομαι | τὰν ὀλβίαν Κόρινθον, Ἴσθμίου | πρόθυρον Ποτειδᾶνος. (*Reconoceré a la dichosa Corinto, vestibulo del Ístmico Posidón*); *Ístmica* 1, 45-46: ἐγὼ δὲ Ποσειδάωνι Ἴσθμῷ τε ζαθέα | (...) περιστέλλον ἰοιδάν. (*Preparando un canto yo a Posidón y al Istmo muy divino*); *Ístmica* 4, 19-21: ὁ Κινητήρ δὲ γᾶς | (...) τόνδε πορῶν γενεᾷ θαυμαστὸν ὕμνον. (*El que sacude la tierra, que ha concedido este admirable himno a esta familia*); *Ístmica* 2, 12-14: ἀεῖδω | Ἴσθμίαν ἵπποισι νίκαν, | τὰν Ξενοκράτει Ποσειδάων ὀπάσαις. (*Canto una victoria ístmica con los caballos, que, tras conceder a Jenócrates Posidón*)

Ἀγησίλαος, εἰ σεμνὸν οὕτω καὶ μέγα τὴν ἀγωνοθεσίαν ἡγούμενοι μάχεσθαι περὶ αὐτῆς οὐκ ἐτόλμησαν.

[1] *Dominando Corinto los argivos en ese momento y celebrando los Juegos Ístmicos, tras aparecer de pronto los expulsó justo después de que hubieran hecho el sacrificio al dios, dejando éstos todos los preparativos.* [2] *Cuando los desterrados corintios que casualmente se encontraban presentes le pidieron que presidiera el certamen, no lo hizo, pero mientras aquéllos lo presidían y celebraban, permaneció junto a ellos y les proporcionó seguridad. Después, habiéndose marchado él, los Juegos Ístmicos fueron celebrados de nuevo por los argivos. (...)* [3] *Agésilao declaró que los argivos se habían acusado a sí mismos de cobardía por eso, si, considerando la presidencia de los juegos solemne e importante, no se atrevieron a luchar por ella.*

Los argivos habían arrebatado a los corintios el privilegio, del que durante siglos habían disfrutado, de organizar y presidir el festival ístmico de Posidón. Únicamente tras la destrucción de Corinto a manos del cónsul romano Mummio en 146 a. C., que pretendía destruir así la sede de la Liga Aquea, el control de los Juegos pasó a manos de los habitantes de la vecina Sición, para que no se interrumpiera su celebración, hasta que Corinto fue reconstruida por orden de Julio César un siglo más tarde³⁹⁶. Los “desterrados” de Corinto reclaman auxilio a Agésilao, quien, con su llegada al lugar sagrado, pone en fuga a los argivos. Los sucesos están recogidos en las *Helénicas* de Jenofonte³⁹⁷, una posible fuente para este pasaje de Plutarco, ya que aparecen detalles narrativos comunes: la llegada casual del espartano justo en el momento en que

³⁹⁶ Pausanias 2, 2, 2: ὁ δὲ Ἴσθμικὸς ἀγὼν οὐδὲ ἀναστάντων ὑπὸ Μομμίου Κορινθίων ἐξέλειπεν, ἀλλ’ ὅσον μὲν χρόνον ἠρήμωτο ἡ πόλις, Σικυωνίους ἄγειν ἐπετέτραπτο τὰ Ἴσθμια, οἰκισθείσης δὲ αὐθις ἐς τοὺς νῦν οἰκῆτορας περιῆλθεν ἡ τιμὴ. (*El certamen Ístmico no desapareció ni tras ser devastados los corintios por Mummio, sino que durante el tiempo en que la ciudad estuvo despoblada, se confió a los sicionios el celebrar los Juegos Ístmicos, y, siendo habitada de nuevo, el honor regresó a sus habitantes de ahora*)

³⁹⁷ Jenofonte, *Helénicas* 4, 5, 1: Λακεδαιμόνιοι (...) στρατεύουσι πάλιν εἰς τὴν Κόρινθον, Ἀγησιλάου καὶ τότε ἡγούμενου. Καὶ πρῶτον μὲν ἦλθεν εἰς Ἴσθμόν· καὶ γὰρ ἦν ὁ μῆν ἐν ᾧ Ἴσθμια γίγνεται, καὶ οἱ Ἀργεῖοι αὐτοῦ ἐτύγχανον τότε ποιοῦντες τὴν θυσίαν τῷ Ποσειδῶνι, ὡς Ἄργους τῆς Κορίνθου ὄντος. ὡς δ’ ἦσθοντο προσιόντα τὸν Ἀγησίλαον, καταλιπόντες καὶ τὰ τεθυμένα καὶ τὰ ἀριστοποιούμενα μάλα σὺν πολλῷ φόβῳ ἀπεχώρουσιν εἰς τὸ ἄστυ. (*Los lacedemonios marchan de nuevo contra Corinto, con Agésilao a la cabeza también entonces. En primer lugar se dirigió hacia el Istmo, pues era el mes en que tienen lugar los Juegos Ístmicos, y resulta que los argivos, allí mismo, estaban haciendo el sacrificio en honor de Posidón, como si Argos fuera Corinto. Cuando se dieron cuenta de que Agésilao se acercaba, dejando lo que se había sacrificado y lo que se había preparado de desayuno, con mucho miedo se retiraban a la ciudad*)

comenzaba el festival, la sustitución de la tradicional presidencia corintia por una argiva o el abandono repentino de los sacrificios recién hechos por el temor de que produce la presencia de Agesilao.

El Agesilao plutarqueo muestra un claro desprecio hacia los argivos por su huida, que pone de manifiesto su cobardía y, aún peor, su desdén hacia una ceremonia religiosa que dejan incompleta a pesar de ser considerada por todos los griegos *σεμνὸν καὶ μέγα*, “solemne e importante”. Los sacrificios constituían una de las partes centrales del festival, que duraba varios días. En el texto de Plutarco se dice que los argivos “habían hecho sacrificios al dios”, esto es, *τῷ θεῷ τεθυκότας*; Jenofonte, en el pasaje mencionado sí especifica a qué divinidad iban dirigidos: *ποιοῦντες τὴν θυσίαν τῷ Ποσειδῶνι*.

Desde el punto de vista del queronense, es innecesario aclarar que Posidón era el dios venerado en los Juegos Ístmicos, si bien es posible que no siempre fuera así. El lugar en que se celebraban los certámenes y rituales tenía ya consideración de espacio sagrado quizá antes de su asociación con Posidón. Los inicios de actividad cultural en el Istmo se sitúan en el período posterior a la caída de la civilización micénica y diversas excavaciones desde mediados del s. XX han sacado a la luz numerosos restos procedentes de ese primer período del santuario, que abarca aproximadamente dos siglos, del 1050 al 850 a. C. A esta época pertenecen abundantes fragmentos de cerámica, sobre todo piezas de vasos rotos, así como figurillas de terracota, huesos quemados y ceniza. Las figurillas suelen tener forma de toro, una de las víctimas normalmente asociadas a Posidón, como puede leerse en el tercer canto de la *Odisea*, cuando Telémaco arriba a Pilo para indagar el paradero de su padre y encuentra al rey Neleo sacrificando toros junto a sus hijos y súbditos en honor de Posidón³⁹⁸. Sin embargo, señala Morgan³⁹⁹ que no necesariamente la existencia de figurillas con tal forma indica que ya en época tan temprana el lugar estuviera consagrado a Posidón, pues figuras similares se han hallado también en Olimpia. La misma autora, en otro artículo⁴⁰⁰, afirma que estas figurillas tampoco aludirían a sacrificios reales de toros,

³⁹⁸ Homero, *Odisea* 3, 5-6: *τοὶ δ' ἐπὶ θινὶ θαλάσσης ἱερὰ ῥέζον, | ταύρους παμμελάνας, ἐνοσίχθονι κυανοχαίτη. (Y ellos en la orilla del mar ofrecían en sacrificio toros enteramente negros al agitador de la tierra, de negra cabellera)*

³⁹⁹ Morgan (2002: 251-272).

⁴⁰⁰ Morgan (1994: 105-142).

pues estos animales no suelen aparecer en los depósitos de huesos descubiertos en el lugar. De todos modos, concluye ella, aunque no haya evidencias que permitan identificar a la divinidad adorada en esa época en el Istmo, Posidón es la más probable ya que no hay indicios de un cambio en el culto y ya a partir del s. VI a. C. aparecen pruebas inequívocas de su presencia en el sitio.

En su honor, por tanto, es probable que se celebraran las primeras reuniones en el Istmo en el s. XI a. C., antes del establecimiento de los juegos panhelénicos. Posidón fue siempre una divinidad que fomentó la reunión de pueblos, las anficionías, cuestión en la que se profundizará más adelante. En estos primeros momentos de actividad en el Istmo, parece que la celebración de banquetes comunes, con abundancia de comida y bebida, era el núcleo del culto. Los animales que se sacrificaban y, posteriormente, se consumían, a juzgar por los huesos hallados, eran fundamentalmente ovejas, cabras y bueyes. En cuanto a los fragmentos de vasos de cerámica, indicio de que se consumía también vino en los banquetes, probablemente procedan de la ofrenda que los asistentes hacían de estos mismos vasos, tal vez tras romperlos deliberadamente. Hasta el s. VIII a. C. no apareció otro tipo de ofrenda más valiosa y semejante a las que se hallaban ya en el santuario de Olimpia: armas y trípodes, dejados en el Istmo ya con intención de mostrar poder y riqueza, a diferencia de los fragmentos de cerámica anteriores.

El lugar donde tenían lugar los sacrificios fue el mismo durante toda la vida del santuario. Éste se situaba en lo alto de una elevación del terreno, muy cerca del Golfo Sarónico, aunque a escasa distancia también del Golfo de Corinto. El camino que unía Atenas con Corinto pasaba por el lado noroeste del τέμενος, de modo que el santuario se hallaba fuera de los límites de la *pólis* de Corinto, esto es, no era un santuario urbano, pero su situación, cercana a las vías de comunicación terrestres y marinas, lo hacían fácilmente accesible.

El templo y el altar no se construyeron hasta principios del s. VII a. C., fecha que marca el comienzo del desarrollo monumental del santuario⁴⁰¹. Antes de eso, el área de sacrificio se hallaba en el extremo este de la meseta donde se asentaba el santuario,

⁴⁰¹ En opinión de Morgan (1993: 18-44), el hecho de que en ese mismo momento, a principios del s. VII a. C., se construyeran templos arcaicos en lugares como Delfos, el Istmo o, más tarde, en Olimpia, tiene relación con los cambios producidos en la vida política griega en su sentido más amplio, pues es indicativo de que ya se había realizado la definición espacial de la *pólis*, con sus propios templos, y se produce entonces una progresiva inversión en lugares de culto comunes, fuera de las fronteras estatales.

seguramente una superficie rocosa. Sobre ésta se erigió el primer altar, que fue ampliado en el s. V a. C. debido a la gran afluencia de visitantes con motivo de la celebración de los Juegos Ístmicos. En este altar encontró Agesilao a los argivos y a los corintios que los apoyaban, en el año 470 a. C., en mitad de la realización de sacrificios previos a los certámenes. La huida de aquéllos y la llegada al lugar de los corintios que habían demandado la ayuda del rey espartano supuso iniciar de nuevo los ritos sacrificiales. El primer templo, construido entre 690-650 a. C., fue destruido por un incendio, según se ha descubierto en las excavaciones arqueológicas, alrededor de ese mismo año, el 470 a. C., y rápidamente sustituido por otro templo dórico, con pronaos y opistódomo, peristilo de 6 por 13 columnas y una fila de columnas que se extendía a lo largo del interior de la *cella*. El que los altercados entre los argivos y el ejército de Agesilao tuvieran alguna relación con ese incendio es, a juicio de Gebhard⁴⁰², algo imposible de comprobar, aunque sí se atreve a señalar que la reducción en la cantidad de restos cerámicos y de otros objetos pertenecientes a años anteriores a la destrucción del templo sugieren una disminución de la popularidad del santuario, si bien aumentó décadas después con la reunión de ciudades griegas convocada por Filipo II en ese lugar con motivo de los Juegos Ístmicos tras su victoria en Queronea en 338 a. C. Estos certámenes atraían, ya se ha dicho, a numerosos espectadores: la accesibilidad del lugar, cercano a las rutas marítimas y terrestres, lo favorecía y, en general, toda la atención se centraba en los ἀγῶνες que tenían lugar cada dos años en honor del dios del Istmo, Posidón, pero también de otras divinidades a él asociadas, como su esposa Anfitrite y el niño Palemón, al que también menciona Plutarco con relación a estos juegos, como se verá más adelante.

Pausanias, en su descripción del lugar, menciona la existencia de un teatro, un estadio y un templo que contiene estatuas de Posidón, Anfitrite y de Θάλασσα, el mar⁴⁰³, así como imágenes de los vencedores en los juegos y una fila de pinos. Las

⁴⁰² Gebhard (1993: 154-177).

⁴⁰³ Pausanias 2, 1, 7: θεας δὲ αὐτόθι ἄζια ἔστι μὲν θέατρον, ἔστι δὲ στάδιον λίθου λευκοῦ, ἐλθόντι δὲ ἐς τοῦ θεοῦ τὸ ἱερὸν τοῦτο μὲν ἀθλητῶν νικησάντων τὰ Ἴσθμια ἐστήκασιν εἰκόνες, τοῦτο δὲ πιτύων δένδρα ἔστι πεφυτεῦμενα ἐπὶ στοίχου, τὰ πολλὰ ἐς εὐθὺ αὐτῶν ἀνήκοντα. τῷ ναῶ δὲ ὄντι μέγεθος οὐ μείζονι ἐφεστήκασι Τρίτωνες χαλκοῖ. καὶ ἀγάλματα ἔστιν ἐν τῷ πρόναῳ, δύο μὲν Ποσειδῶνος, τρίτον δὲ Ἀμφιτρίτης, καὶ Θάλασσα καὶ αὕτη χαλκῆ. (*Allí hay como cosas dignas de contemplación un teatro y un estadio de mármol blanco. Según se va hacia el templo del dios se alzan, de un lado, estatuas de atletas que han vencido en los Juegos Ístmicos; de otro, hay pinos plantados en fila, la mayoría de ellos elevándose derechos. En el templo, que no es de gran tamaño, se alzan unos tritones de bronce. Y hay estatuas en la pronaos, dos de Posidón, la tercera de Anfitrite y un Mar, también éste de bronce*)

riquezas del santuario no resistían la comparación con las de Olimpia o las de Delfos y, a pesar de que se exhibieran también armas y armaduras ofrecidas al dios e incluso recibiera por parte del ejército, según narra Heródoto⁴⁰⁴, las primicias de la victoria sobre los persas en Salamina (concretamente, una trirreme persa), el foco de atención en el Istmo fueron siempre las competiciones en el estadio y, en menor medida, en el teatro, por encima de la muestra de objetos preciosos.

Tradicionalmente se considera que la celebración de juegos panhelénicos en este santuario en honor de Posidón comenzó en el 581 a. C., en la 49ª Olimpiada, la misma en la que también se fundaron los Juegos Píticos de Delfos⁴⁰⁵, si bien Gebhard⁴⁰⁶ sostiene que los restos arqueológicos indican una fundación más tardía para los Ístmicos y que fue en el s. IV a. C. cuando Aristóteles y Calístenes, en su elaboración del listado cronológico de vencedores en Delfos y en el Istmo, combinaron ambos festivales en la misma Olimpiada. Es probable que tuvieran lugar concursos de tipo diverso en fechas anteriores, dada la antigüedad del santuario como lugar de culto, pero tendrían un carácter local. Es en el s. VI a. C. cuando adquieren el rasgo de estefánicas y panhelénicas. A las competiciones atléticas que se celebraban en el estadio, tras realizar los sacrificios en el gran altar frente al templo, hay que sumar los certámenes, sobre todo musicales, que se situaban en el teatro que menciona Pausanias y que data del s. IV a. C. En esa misma época se construyó un nuevo estadio, mayor que el anterior, del s. VI a. C., y un poco más alejado del altar, en un lugar al sureste del santuario donde la inclinación natural del terreno permitía a los espectadores sentarse y contemplar cómodamente los ἀγῶνες. Éstos, a pesar de su popularidad, no contaban con el mismo prestigio que los Juegos Olímpicos. Es por ello que Solón, en la biografía plutarquea, establece una recompensa marcadamente inferior para los atenienses ganadores en el Istmo que para los de las Olimpiadas. Así puede leerse en la *Vida de Solón* 23, 3:

τῷ δ' Ἴσθμια νικήσαντι δραχμᾶς ἑταξεν ἑκατὸν δίδοσθαι, τῷ δ' Ὀλύμπια πεντακοσίας.

⁴⁰⁴ Heródoto, 8, 121, 1: πρῶτα μὲν νυν τοῖσι θεοῖσι ἐξεῖλον ἀκροθίνια ἄλλα τε καὶ τριηρέας τρεῖς Φοινίσσας, τὴν μὲν ἐς Ἴσθμὸν ἀναθεῖναι, ἣ περ ἔτι καὶ ἐς ἐμὲ ἦν, τὴν δὲ ἐπὶ Σούνιον, τὴν δὲ τῷ Αἴαντι αὐτοῦ ἐς Σαλαμῖνα. (*En primer lugar reservaron para los dioses, entre otras primicias, tres trirremes fenicias, una para consagrarla en el Istmo, la cual aún en mi época estaba, otra, en Sunio, y otra, allí en Salamina en honor de Ayante*)

⁴⁰⁵ *Vid.* p. 121.

⁴⁰⁶ Gebhard (2002: 221-238).

Estableció que al que hubiera vencido en los Juegos Ístmicos se le dieran 100 dracmas, y 500 al que hubiera vencido en los Olímpicos.

La recompensa que obtenían los atletas en los juegos panhelénicos no tenía un gran valor material, sino todo lo contrario. Además del prestigio que ganaban los vencedores (una recompensa intangible, pero que podía manifestarse por medio de esculturas consagradas a la divinidad del santuario, como aquéllas que mencionaba Pausanias en su descripción del Istmo⁴⁰⁷), se les coronaba con στεφανοί o coronas confeccionadas con las hojas del árbol sagrado de cada santuario. La corona del vencedor en los Juegos Ístmicos era de pino, árbol presente en el τέμενος ístmico y que rápidamente pasó a formar parte de los mitos relativos a su fundación. No obstante, durante un período de su historia, el pino fue sustituido por el apio, con toda probabilidad por influencia de los Juegos Nemeos, que se celebraban en la cercana Nemea y, al igual que los Ístmicos, en los dos años pares de cada Olimpiada.

El pino era el árbol consagrado a Posidón en su santuario del Istmo. Plutarco, en sus *Charlas de sobremesa*⁴⁰⁸, atribuye esta asociación al hecho de que con la madera de pino se construían las naves, imprescindibles para recorrer el reino marino de Posidón. En el Istmo, los pinos se relacionaron en el mito con la muerte del niño Melicertes, de la que se hablará más abajo, dotándose así de un rasgo fúnebre. El cadáver de Melicertes, en cuyo honor, según diversas fuentes, se establecieron los Juegos, fue hallado junto a un pino, arrastrado hasta ahí por el mar, y junto a ese pino vio Pausanias un altar dedicado al niño⁴⁰⁹, que recibió el nombre de Palemón después de ahogarse entre las olas.

Por otro lado, el apio siempre había tenido carácter fúnebre y, en los Juegos Nemeos, era la planta utilizada para coronar a los vencedores de los certámenes. El mito

⁴⁰⁷ Vid. n. 403.

⁴⁰⁸ Plutarco, *Charlas de sobremesa* 676a: τῷ Ποσειδῶνι φαίη τις ἂν τὴν πίτυν προσήκειν (...) διὰ τὰς ναυπηγίας μάλιστα. (Cualquiera diría que el pino conviene a Posidón a causa, sobre todo, de la construcción de naves)

⁴⁰⁹ Pausanias 2, 1, 3: ἡ πίτυς ἄχρι γε ἐμοῦ πεφύκει παρὰ τὸν αἰγιαλὸν καὶ Μελικέρτου βωμὸς ἦν. ἐς τοῦτον τὸν τόπον ἐκκομισθῆναι τὸν παῖδα ὑπὸ δελφίνος λέγουσι. (En mi época crecía el pino junto a la costa y había un altar de Melicertes. Dicen que el niño fue transportado hasta ese lugar por un delfín). Plutarco recoge el mismo dato en las *Charlas de sobremesa* 675d: Πραξιτέλης μὲν οὖν ὁ περιηγητὴς τὸ μῦθῶδες ἐπῆρεν, ὡς: λεγόμενον εὐρεθῆναι τὸ σῶμα τοῦ Μελικέρτου πίτυι προσβεβρασμένον ὑπὸ τῆς θαλάττης. (Praxíteles el periegeta trajo esta leyenda: se decía que fue descubierto el cuerpo de Melicertes lanzado contra un pino por el mar)

cuenta que las dos panegirias, las Ístmicas y las Nemeas, fueron en su origen juegos fúnebres en honor de sendos niños muertos de manera trágica, Melicertes y Ofeltes respectivamente. De ahí que tanto el pino como el apio, y especialmente este último, pudieran ser considerados un mal presagio según las circunstancias. Así les ocurrió a los soldados que, bajo las órdenes de Timoleón, se dirigían a la batalla que contra los cartagineses disputaron en Sicilia. El enfrentamiento se produjo junto al río Crimiso en 341 a. C. y concluyó con la victoria de Timoleón, a pesar de que su ejército era inferior en número al cartaginés. Esta desventaja preocupaba al ejército griego y el encuentro casual, días antes del combate, con unos burros cargados de apio, ensombreció aún más su ánimo, tal como muestra Plutarco en la *Vida de Timoleón* 26, 1-3:

[1] ἐμβάλλουσιν ἡμίονοι σέλινα κομίζοντες, καὶ τοῖς στρατιώταις εἰσῆλθε πονηρὸν εἶναι τὸ σημεῖον, ὅτι τὰ μνήματα τῶν νεκρῶν εἰώθαμεν ἐπιεικῶς στεφανοῦν σελίνοις. (...) [2] βουλόμενος οὖν αὐτοὺς ἀπαλλάξαι τῆς δεισδαιμονίας καὶ τὴν δυσελπιστίαν ἀφελεῖν, ὁ Τιμολέων ἐπιστήσας τὴν πορείαν ἄλλα τε πολλὰ τρέποντα τῷ καιρῷ διελέχθη, καὶ τὸν στεφανὸν αὐτοῖς ἔφη πρό τῆς νίκης κομίζομενον αὐτομάτως εἰς τὰς χεῖρας ἕκειν, ὥπερ Κορίνθιοι στεφανοῦσι τοὺς Ἴσθμια νικῶντας, ἱερὸν καὶ πάτριον τὸ στέμμα τοῦ σελίνου νομίζοντες. ἔτι γὰρ τότε τῶν Ἴσθμίων, ὥσπερ νῦν τῶν Νεμείων, τὸ σέλινον ἦν στέφανος, οὐ πάλαι δ' ἡ πίτυς γέγονεν. [3] ἐντυχῶν οὖν ὁ Τιμολέων ὥσπερ εἴρηται τοῖς στρατιώταις, καὶ λαβῶν τῶν σελίνων, κατεστέψατο πρῶτος αὐτός.

[1] *Hicieron irrupción unos mulos que transportaban apio y a los soldados se les ocurrió que la señal era mala, porque estamos acostumbrados a coronar con apio convenientemente los sepulcros de los muertos. (...) [2] Dado que quería apartarlos de la superstición y suprimir el desaliento, Timoleón, tras detener la marcha, trató muchas otras cosas adecuadas a la situación y dijo que, traída espontáneamente, llegaba a sus manos antes de la victoria la corona con la que los corintios coronan a los que vencen en los Juegos Ístmicos, por considerar que la corona de apio es sagrada y tradicional. Pues ya entonces la corona de los Ístmicos, como ahora la de los Nemeos, era el apio, y no hace mucho tiempo había sido el pino. [3] Así pues, tras dirigirse a ellos y, como había dicho a los soldados, coger apio, se coronó él el primero.*

Como es habitual en este tipo de anécdotas, el queronense muestra cómo la δεισιδαιμονία o superstición, propia de personas cobardes e ignorantes, puede combatirse con astucia y así sus héroes virtuosos son capaces de transformar una señal de mal agüero en un presagio positivo, infundiendo valor y buen ánimo a quienes están aterrorizados por el temor a los dioses y la superstición. En este caso, ni los soldados ni Timoleón mienten cuando interpretan la aparición del apio a lomos de unos mulos: el apio se usaba efectivamente para adornar las tumbas. Los soldados, desalentados por su desventaja numérica frente al enemigo cartaginés, entendieron que el apio les anunciaba su derrota y, sobre todo, su cercana muerte. Timoleón, en cambio, se aferró al significado que la planta ganó en los Juegos Nemeos, asociada en origen a la muerte del niño Ofeltes, pero ya en pleno s. IV a. C. relacionada, en el contexto de los ἀγῶνες nemeos, a los vencedores de las pruebas, a la corona que obtenían como recompensa por su victoria, olvidado ya su primitivo carácter fúnebre. El apio, afirma Timoleón, no les anuncia la muerte, sino la victoria y, persuadidos de ello, deben coronarse incluso antes de la batalla que, efectivamente, ganaron.

El texto menciona las dos plantas que coronaron a los ganadores en el Istmo: el pino y el apio⁴¹⁰. En el momento en que se producen estos hechos, la segunda mitad del s. IV a. C., la corona de pino pertenece al pasado reciente, οὐ πάλιν δ' ἡ πίτυς γέγονεν, esto es, la corona había sido de pino “no hace mucho tiempo”. Plutarco hace a sus personajes reflexionar sobre el cambio en la corona ístmica en sus *Charlas de sobremesa*: Lucanio, sin mencionar claramente sus fuentes, cuenta cómo fue la admiración hacia Heracles, que refundó los Juegos Nemeos y los consagró a su padre Zeus, cuando anteriormente se habían instituido con motivo de la muerte de Ofeltes, la causante del paso del pino al apio en la elaboración de la corona de los vencedores, pues el apio era la planta propia de los Juegos Nemeos, a pesar de que tiempo después, sigue afirmando Lucanio, el pino recuperara su lugar como objeto sagrado o ἱερόν en los

⁴¹⁰ Plutarco narra el mismo episodio en las *Charlas de sobremesa* 676d: ἱστορεῖ δὲ καὶ Τίμαιος ὁ συγγραφεὺς, ὅτι Κορίνθιοι ὀπηνίκα μαχοῦμενοι πρὸς Καρχηδονίους ἐβάδιζον ὑπὲρ τῆς Σικελίας, ἐνέβαλόν τινες ὄνοι σέλιννα κομίζοντες· οἰωνισαμένων δὲ τῶν πολλῶν τὸ σύμβολον ὡς οὐ χρηστόν, ὅτι δοκεῖ τὸ σέλινον ἐπικήδειον εἶναι, καὶ τοῦς ἐπισφαλῶς νοσοῦντας δεῖσθαι τοῦ σελίνου φαμένων, ὁ Τιμολέων ἐθάρρυνεν αὐτοὺς καὶ ἀνεμίμησκε τῶν Ἰσθμοῦ σελίνων, οἷς ἀναστέφουσι Κορίνθιοι τοὺς νικῶντας. (*Cuenta también Timeo el historiador que, cuando los corintios marchaban en defensa de Sicilia luchando contra los cartagineses, irrumpieron unos mulos que transportaban apio. Habiendo presentido muchos el signo como no favorable, porque el apio parecía ser fúnebre, y afirmando que los que están gravemente enfermos tienen necesidad de apio, Timoleón los animaba y les recordaba el apio del Istmo con el que los corintios coronan a los que vencen*)

Juegos Ístmicos⁴¹¹. Un poco más adelante, en la misma obra, se cita al historiador Procles, que atestigua también el paso del pino al apio, pero no el paso inverso, esto es, el retorno del pino al certamen⁴¹². Este cambio se produjo antes del episodio de Timoleón y, según Gebhard⁴¹³, es una pieza de la historia del Istmo que puede datarse con probabilidad: entre la composición de la obra satírica de Esquilo *Ἴσθμιασταί* o *Θεοροί*, en la que unos sátiros cambian su habitual corona de hiedra por una de pino imitando así a los atletas ístmicos, y un epinicio de Píndaro, la *Olímpica* 13, donde las dos coronas que el receptor del poema, un tal Jenofonte procedente de Corinto, ganó en el Istmo antes de vencer en los Juegos Olímpicos eran de apio⁴¹⁴. Esta oda fue compuesta en 464 a. C., de modo que el cambio tuvo lugar unos años antes. El episodio de Timoleón se produjo algo más de un siglo después, pero aún entonces pervivía el recuerdo de que en otro tiempo la corona ístmica había sido de pino.

Este cambio se ha relacionado con la doble fundación que el mito establece para algunos de estos certámenes panhelénicos. Ya se ha comentado que los Juegos Nemeos se instituyeron en honor del niño Ofeltes, muerto por la picadura de una serpiente, y que Heracles fue una especie de refundador, tiempo después, al consagrar el certamen, a su paso por Nemea en su primer trabajo, al dios Zeus. De manera paralela, los Juegos Ístmicos se consideraban un ritual que honraba la muerte del niño Melicertes, llamado Palemón tras morir ahogado en el mar, pero su fundación fue posteriormente integrada en el mito ateniense de Teseo que, una vez más, pretende emular al gran héroe Heracles. Y es que Atenas tuvo siempre un gran interés en situar a su héroe nacional a la altura de

⁴¹¹ Plutarco, *Charlas de sobremesa* 676e-677a: ἡ μὲν πίτυς ἦν στέμμα τῶν ἀγῶνων πάτριον, ἐκ δὲ Νεμέας κατὰ ζῆλον ὁ τοῦ σελίνου στέφανος ξένος ὧν ἐπεισῆλθε δι' Ἡρακλέα, καὶ κρατήσας ἐμαύρωσεν ἐκεῖνον ὡς ἱερὸν ἐπιτήδειον· εἶτα μέντοι χρόνῳ πάλιν ἀνακτησαμένη τὸ πάτριον γέρας ἡ πίτυς ἀνθεῖ τῇ τιμῇ. (*El pino era la corona tradicional de los certámenes, pero, a partir de los Juegos Nemeos, a causa de Heracles, por admiración, se introdujo la corona de apio, aunque era extranjera, y, una vez que prevaleció, oscureció a aquélla como objeto sagrado apropiado. Sin embargo, después, con el tiempo de nuevo, tras recobrar la dignidad tradicional, el pino florece con su honra*)

⁴¹² Plutarco, *ibidem* 677b: ἔτι δ' οἶμαι Προκλέους ἐντετυχηκέναι γράφῃ, περὶ τῶν Ἴσθμίων ἱστοροῦντος, ὅτι τὸν πρῶτον ἀγῶνα ἔθεσαν περὶ στεφάνου πιτυίνου· ὕστερον δὲ, τοῦ ἀγῶνος ἱεροῦ γενομένου, ἐκ τῆς Νεμεακῆς πανηγύρεως μετήνεγκαν ἐνταῦθα τὸν τοῦ σελίνου στέφανον. (*Y aún creo haber hallado en el escrito de Procles, cuando habla acerca de los Juegos Ístmicos, que instituyeron el primer certamen por una corona de pino, pero después, al haber llegado a ser sagrado el certamen, trasladaron entonces allí la corona de apio desde la panegiria de Nemea*)

⁴¹³ Gebhard (2002: 221-238).

⁴¹⁴ Píndaro, *Olímpica* 13, 31-33: δύο δ' αὐτὸν ἔρεψαν | πλόκοι σελίνων ἐν Ἴσθμιάδεσσιν | φανέντα. (*Dos coronas de apio lo coronaron cuando apareció en los Juegos Ístmicos*)

aquél. En la *Vida de Teseo* 25, 4-5, Plutarco señala que fue este héroe quien, después de llevar a cabo el sinecismo que dio origen a Atenas, instituyó los Juegos Ístmicos en honor de Posidón, divinidad que a lo largo de la biografía aparece repetidamente como su padre, al menos según los rumores. Esta institución sustituye una celebración que se practicaba anteriormente en el lugar en honor de Melicertes:

[4] καὶ τὸν ἀγῶνα πρῶτος ἔθηκε κατὰ ζῆλον Ἡρακλέους, ὡς δι' ἐκείνον Ὀλύμπια τῷ Δί, καὶ δι' αὐτὸν Ἴσθμια τῷ Ποσειδῶνι φιλοτιμηθεὶς ἄγειν τοὺς Ἑλλήνας. ὁ γὰρ ἐπὶ Μελικέρτῃ τεθεὶς αὐτόθι νυκτὸς ἔδρατο, τελετῆς ἔχων μᾶλλον ἢ θεάς καὶ πανηγυρισμοῦ τάξιν. ἔνιοι δὲ φάσιν ἐπὶ Σκεῖρωνι τὰ Ἴσθμια τεθῆναι, τοῦ Θεσέως ἀφοσιουμένου τὸν φόνον διὰ τὴν συγγένειαν· Σκεῖρωνα γὰρ υἱὸν εἶναι Κανῆθου καὶ Ἡνιόχης τῆς Πιπθέως. [5] οἱ δὲ Σίνιν, οὐ Σκεῖρωνα, καὶ τὸν ἀγῶνα τεθῆναι διὰ τοῦτον ὑπὸ Θεσέως, οὐ δι' ἐκείνον. ἔταξεν οὖν καὶ διωρίσατο πρὸς τοὺς Κορινθίους Ἀθηναίων τοῖς ἀφικνουμένοις ἐπὶ τὰ Ἴσθμια παρέχειν προεδρία ὅσον ἂν τόπον ἐπίσχη καταπετασθὲν τὸ τῆς θεωρίδος νεῶς ιστίον, ὡς Ἑλλάνικος καὶ Ἄνδρων ὁ Ἀλικαρνασεὺς ἱστορικῆκασιν.

[4] *Por emulación de Heracles él el primero instituyó el certamen, puesto que por causa de aquél se instituyeron los Juegos Olímpicos en honor de Zeus, aspirando al honor de que también por su causa celebraran los helenos los Juegos Ístmicos en honor de Posidón. Pues el que se celebraba ahí en honor de Melicertes se hacía de noche, con más disposición de iniciación que de espectáculo y panegiria. Pero algunos afirman que instituyó los Juegos Ístmicos en honor de Escirón, purificando Teseo su muerte por causa del parentesco, pues Escirón era hijo de Caneto y Henioque, hija de Piteo. [5] Otros dicen que era Sinis, no Escirón, y que el certamen fue instituido por Teseo por causa de éste, no de aquél. Así pues, los estableció y determinó, con relación a los corintios, que a los atenienses que fueran a los Juegos Ístmicos les proporcionaran como asiento de preferencia el lugar que ocupara desplegada la vela de la Teoría, según cuentan Helanico y Andrón de Halicarnaso.*

La emulación de Heracles es una vez más la principal razón que conduce a Teseo a esta fundación: si el héroe nacido en Tebas instituyó los Juegos Olímpicos para honrar a su padre divino, Zeus, y dedicó también los Juegos Nemeos al mismo dios, de igual modo Teseo consagró la celebración de los Juegos Ístmicos a su padre divino, Posidón.

Se trata de juegos panhelénicos, dado que los que participan en ellos son τοὺς Ἑλληνας, “los griegos”, sean de la ciudad que sean; no son una celebración local restringida a una sola comunidad. Según esta versión de Plutarco, en el Istmo tenían lugar antes de esta institución unos ritos destinados al niño Melicertes de los que destacan dos rasgos: se realizaban νυκτός, “de noche”, y parecían un ritual de iniciación, τελετῆς ἔχων (...) τάξι. El queronense no aporta más datos de estos ritos, probablemente porque llegaron a él pocos recuerdos de tal celebración, que, no obstante, fue retomada en época romana, alrededor del s. II d. C., como demuestra el hecho de que se han hallado restos de un templo romano consagrado a Melicertes-Palemón, un Palemonio, dentro del τέμενος de Posidón. Si el queronense conocía ya este renacer del culto de Melicertes-Palemón, lo oculta en este fragmento con la intención de ensalzar la fundación realizada por Teseo de los brillantes certámenes ístmicos de carácter panhelénico y oponerla a los ritos nocturnos dedicados al niño muerto en el mar, que quedan así degradados a la categoría de misterios.

Estos ritos, tal como los presenta Plutarco, tienen semejanzas con los que se celebraban en otros lugares en honor de niños o grupos de niños que murieron de manera violenta, como el festival que honraba en Tebas a los ocho hijos de Heracles muertos a manos de su propio padre enloquecido por Hera. Éste también tenía lugar por la noche y, además de un banquete, se caracterizaba por el uso de antorchas o lámparas que ardían hasta el amanecer, como describe Píndaro en su cuarta *Ístmica*⁴¹⁵. A la τελετή nocturna que, según Plutarco, se celebraba en el Istmo en honor de Melicertes le cuadraba perfectamente la utilización de antorchas, rasgo típico de los rituales de iniciación, y que concuerda con el hallazgo, entre los restos del Palemonio romano, de un gran número de lámparas de forma única, no vista en otros lugares⁴¹⁶. Sin embargo, a pesar del testimonio plutarqueo, los investigadores se encuentran con un obstáculo a la hora de situar este culto en el Istmo: la inexistencia de un templo griego de Melicertes-Palemón, al menos hasta donde han mostrado las excavaciones en el sitio, o de un recinto donde se llevaran a cabo sacrificios en su honor. Se han descubierto, sin

⁴¹⁵ Píndaro, *Ístmica* 4, 80-84: αὔξομεν | ἔμπυρα χαλκοαρᾶν ὀκτὼ θανόντων, | τοὺς Μεγάρᾳ τέκε οἱ Κρεοντίς υἱούς; | τοῖσιν ἐν δυθμαῖσιν ἀγᾶν | φλόξ ἀνατελλομένα συνεχῆς παννυχίζει. (*Ensalzamos las víctimas sacrificadas de los ocho hijos armados de bronce, muertos, que Mégara, la hija de Creonte, engendró para él. Para celebrar a éstos, la llama encendida en el atardecer brilla sin cesar durante la noche*)

⁴¹⁶ Pache (2004: 135-185).

embargo, tres depósitos sacrificiales y un templo de Palemón pertenecientes a los siglos I y II d. C., pero en ellos no hay señales de la existencia de un culto anterior, es decir, no resurgió en ellos un ritual más antiguo griego. No obstante, y dejando de lado la versión plutarquea, más moderna, de la fundación de los Juegos Ístmicos por parte de Teseo, Melicertes es, en el relato tradicional, el héroe muerto en cuyo honor se instituyen los Juegos, que adquieren así un carácter fúnebre compartido con los Juegos Nemeos y Olímpicos, fundados en primer lugar para honrar a Ofeltes y Pélope, héroes muertos y enterrados dentro del recinto sagrado, y presididos por Zeus en ambos casos.

En los santuarios de Nemea y Olimpia existía un recinto cerrado con una tapia de piedra donde se situaba la tumba del héroe y donde se realizaban *ἐναγίσματα* o sacrificios. En el Istmo no se ha encontrado hasta el momento nada semejante para Melicertes, pero los paralelismos existentes en los mitos de fundación de los Juegos panhelénicos (la muerte del héroe lleva a la institución de juegos fúnebres en su honor) hace a diversos estudiosos pensar que con toda probabilidad habría ofrendas de derramamiento de sangre en un monumento que se llamaría tumba de Melicertes en el Istmo⁴¹⁷. La tradición literaria recoge numerosos testimonios de esta primera fundación de tipo fúnebre, que llevó a cabo Sísifo cuando encontró el cadáver del niño. La primera mención de Melicertes en la literatura está en un fragmento de Píndaro de tres versos, procedente de un epinicio perdido, en el que las Nereidas ordenan a Sísifo instaurar un *τηλέφαντος γέρας*, un “honor que se vea de lejos”, para Melicertes. En el citado artículo de Gebhard y Dickie se interpreta que tal expresión hace referencia al festival que Sísifo establece en honor del niño, un festival no local ni de fama limitada, sino “visible desde lejos”, tanto en el espacio como en el tiempo, un festival panhelénico cuyo renombre alcance todos los lugares de la Hélade e incluso más allá, y que sea conocido para las generaciones futuras.

En el mito, Melicertes murió cuando su madre Ino huyó de su esposo Atamante, que, presa de una locura enviada por Hera, irritada con Ino porque ésta cuidó de Dioniso recién nacido ya que Sémele, su madre, había muerto anteriormente, trató de matarla a ella y a su hijo. Ino se dirigió corriendo con el niño en sus brazos a la roca Molúride,

⁴¹⁷ Gebhard-Dickie (1999: 159-164).

según la indicación de Pausanias⁴¹⁸ y desde ahí se arrojó al mar. Ambos fueron entonces divinizados y sus nombres pasaron a ser Leucótea y Palemón, deidades marinas que auxiliaban a los navegantes⁴¹⁹, razón por la cual se integraron con facilidad, especialmente Palemón, en el culto de Posidón. En el *Ístmico a Posidón*, Elio Aristides describe los rituales religiosos que tenían lugar durante los Juegos Ístmicos y menciona una procesión realizada en honor de Posidón, su esposa Anfítrite, Leucótea y Palemón⁴²⁰. También Pausanias, en su descripción de las estatuas que observó en el santuario de Posidón en el Istmo, muestra a Palemón de pie sobre un delfín junto al dios marino y su esposa⁴²¹.

El delfín acompañaba habitualmente a Melicertes-Palemón en el mito y en las representaciones iconográficas. Cuando Pausanias menciona el pino y el altar de Melicertes que había visto junto a la orilla del mar, añade que fue ése el lugar hasta el que un delfín arrastró el cuerpo de Melicertes y donde fue encontrado por Sísifo, que lo enterró en el Istmo y fundó un ἀγῶν en su honor⁴²². La misma versión de la fundación de los Juegos, junto a la del cambio de nombres de Ino y Melicertes, y su nueva función

⁴¹⁸ Pausanias 1, 44, 8: τότε δὲ φενοῦσα ἐς θαλάσσαν αὐτήν καὶ τὸν παῖδα ἀπὸ τῆς πέτρας τῆς Μολουρίδος ἀφήσιν, ἐξενεχθέντος δὲ ἐς τὸν Κορινθίων ἰσθμὸν ὑπὸ δελφίνος ὡς λέγεται τοῦ παιδός, τιμαὶ καὶ ἄλλαι τῷ Μελικέρτῃ δίδονται μετονομασθέντι Παλαίμονι καὶ τῶν Ἰσθμίων ἐπ’ αὐτῷ τὸν ἀγῶνα ἄγουσι. (*Y entonces, en su huida, se lanza al mar a ella misma y a su hijo desde la roca Molúride, pero, tras ser transportado el niño, según se cuenta, por un delfín hasta el Istmo de Corinto, se conceden a Melicertes, que recibe el nuevo nombre de Palemón, otros honores, y celebran el certamen de los Ístmicos en su honor*)

⁴¹⁹ Con esta función protectora aparece Palemón en la tragedia euripidea *Ifigenia entre los tauros* 270-271: ὦ πόντιας παῖ Λευκοθέας, νεῶν φύλαξ, | δέσποτα Παλαῖμον. (*Oh hijo de la marina Leucótea, guardián de naves, señor Palemón*)

⁴²⁰ Elio Aristides 46, 31: πανηγυρίζοντων τε τῶν Ἑλλήνων καὶ (...) ἐπὶ κοινὸν κρατῆρα συνιόντων καὶ σπενδόντων τε ἅμα καὶ θυόντων, καὶ θεωρίας ἀπαγόντων τῷ τε Ποσειδῶνι καὶ τῇ Ἀμφιτρίτῃ καὶ τῷ Παλαίμονι καὶ τῇ Λευκοθέᾳ. (*Mientras celebran la panegiria los griegos (...) y se reúnen en torno a una cratera común y hacen libaciones al tiempo que sacrificios, y conducen la procesión en honor de Posidón y Anfítrite y Palemón y Leucótea*)

⁴²¹ Pausanias 2, 1, 8: τῷ δὲ ἄρματι Ἀμφιτρίτῃ καὶ Ποσειδῶν ἐφεστήκασιν, καὶ παῖς ὀρθός ἐστιν ἐπὶ δελφίνος ὁ Παλαῖμων· ἐλέφαντος δὲ καὶ χρυσοῦ καὶ οὔτοι πεποιήνται. (*Y en el carro están colocados Anfítrite y Posidón, y está de pie sobre un delfín el niño Palemón; ésos también están hechos de marfil y oro*)

⁴²² Pausanias 2, 1, 3: Μελικέρτου βωμὸς ἦν. ἐς τοῦτον τὸν τόπον ἐκκομισθῆναι τὸν παῖδα ὑπὸ δελφίνος λέγουσι· κειμένῳ δὲ ἐπιτυχόντα Σίσυφον θάψαι τε ἐν τῷ Ἰσθμῷ καὶ τὸν ἀγῶνα ἐπ’ αὐτῷ ποιῆσαι τῶν Ἰσθμίων. (*Había un altar de Melicertes. Hasta este lugar cuentan que fue transportado el niño por un delfín y que Sísifo, que lo encontró tendido, lo enterró en el Istmo e hizo el certamen de los Ístmicos en su honor*)

auxiliadora, se encuentra en Apolodoro⁴²³, mientras que Higino, que también atribuye a la muerte de Melicertes la fundación de los certámenes, añade los nombres que los romanos dieron a estas dos nuevas divinidades marinas: Mater Matuta y Portuno⁴²⁴, dios de los puertos en el mundo romano.

La versión aportada por Plutarco, que hace a Teseo fundador de los Juegos Ístmicos, consagrados a Posidón, es posterior a las enumeradas arriba, pero no elimina la figura de Melicertes. Como se ha comentado, el queronense era consciente de la existencia de un culto nocturno, de tipo heroico, dedicado al niño muerto, pero tal culto no era en absoluto, cuenta Plutarco, una panegiria o asamblea común, sino una especie de iniciación. No hay, en efecto, testimonios arqueológicos que justifiquen un culto de Melicertes, nocturno o no, en época griega, aunque es probable que existiera y que se le sacrificaran también animales antes de las abundantes ofrendas a Posidón realizadas en el largo altar situado frente al templo del dios, previos a los certámenes atléticos en el estadio y musicales en el teatro. La destrucción de Corinto por el romano Mummio en 146 a. C. supuso la pérdida de control sobre los juegos y su traspaso a Sición. Aunque Julio César ordenó la recuperación de la ciudad, un siglo después, con la fundación de una colonia romana, no fue hasta después de la batalla de Accio, en 31 a. C., que Corinto comenzó a recuperar su estabilidad y prosperidad perdida. Fue durante el gobierno de Augusto cuando se recuperó el esplendor de los Juegos Ístmicos y su prestigio como ocasión de reunión internacional, y comenzó la reconstrucción de templos, plazas y demás obras públicas en Corinto y en el santuario de Posidón en el Istmo. Allí vio Pausanias un templo de Palemón, perteneciente a este período de reconstrucción. En él observó estatuas de Posidón, Leucótea y Palemón, y un pasaje que

⁴²³ Apolodoro 3, 4, 3: καὶ Λευκοθέα μὲν αὐτὴ καλεῖται, Παλαίμων δὲ ὁ παῖς, οὕτως ὀνομασθέντες ὑπὸ τῶν πλεόντων· τοῖς χειμαζομένοις γὰρ βοηθοῦσιν. ἐτέθη δὲ ἐπὶ Μελικέρτῃ ὁ ἀγὼν τῶν Ἴσθμίων, Σισύφου θέντος. (*Ella es llamada Leucótea, y el niño, Palemón, llamados así por los navegantes, pues ayudan a quienes sufren las tempestades. Y fue instituido en honor de Melicertes el certamen de los Ístmicos, estableciéndolo Sísifo*)

⁴²⁴ Higino, *Fabulas* 2, 5: *Ino cum Melicerte filio suo in mare se praecipitavit; quam Liber Leucotheam voluit appellari, nos Matrem Matutam dicimus, Melicerten autem deum Palaemonem, quem nos Portunum dicimus. huic quinto quoque anno ludi gymnici fiunt, qui appellantur Ἴσθμια. (Ino se arrojó al mar con su hijo Melicertes. Liber quiso que ella fuera llamada Leucótea, nosotros le decimos Mater Matuta, y Melicertes, dios Palemón, a quien nosotros decimos Portuno. En su honor, cada cuatro años se hacen los juegos gimnásticos que se llaman Ἴσθμια)*

conducía a una sala subterránea donde los atletas realizaban un juramento inviolable⁴²⁵. Se conservan monedas romanas de los siglos II y III d. C. que seguramente muestran el santuario romano de Palemón en el Istmo: un templo circular con una columnata y, a veces, una puerta en la base del edificio que sería la que conducía a la sala que menciona Pausanias. En otras, es visible una estatua del niño Melicertes a lomos de un delfín dentro del templo. No hay pruebas en él de que existiera en ese mismo lugar un culto anterior, pero el testimonio de Plutarco concuerda con la posibilidad de un ritual nocturno de iniciación, muy anterior, quizá con antorchas o lámparas y sacrificios, y localizado en otro punto del santuario, aún sin descubrir.

La *Vida de Teseo* recoge una versión más tardía de la fundación de los Juegos Ístmicos: fue este héroe quien los instituye al pasar por el Istmo. Como ocurre con otros Juegos, se da en el caso de los Ístmicos un patrón de fundación y refundación mítica del festival: primero se instauran los juegos fúnebres; después, otro héroe consagra el certamen a otro dios, Zeus en el caso de los Nemeos y Olímpicos, Posidón en el caso de los Ístmicos. El atribuir a Teseo la institución de los Juegos Ístmicos supone rivalizar con la versión tradicional corintia que presentaba a Sísifo como fundador. Esta rivalidad puede entenderse en el contexto histórico de la relación entre ambas ciudades, Atenas y Corinto, desde finales del s. VI hasta finales del s. V a. C. A una etapa de relaciones amistosas entre ellas, a la que correspondería la cesión por parte de Corinto de una προεδρία, un grupo de asientos preferentes en el estadio para los asistentes atenienses al festival, tal como indica el texto de la *Vida*⁴²⁶, siguió un período de tensión, después del fin de las Guerras Médicas, que coincide con la preeminencia de Cimón en los asuntos políticos atenienses. Cimón recibe duras críticas del gobernante corintio Lacarto cuando atraviesa los territorios de éste sin permiso, críticas a las que Cimón responde con

⁴²⁵ Pausanias 2, 2, 1: τοῦ περιβόλου δ' ἐστὶν ἐντὸς Παλαίμονος ἐν ἀριστερᾷ ναός, ἀγάλματα δὲ ἐν αὐτῷ Ποσειδῶν καὶ Λευκοθέα καὶ αὐτὸς ὁ Παλαίμων. ἐστὶ δὲ καὶ ἄλλο Ἄδυτον καλούμενον, καθόδος δὲ ἐς αὐτὸ ὑπόγειος, ἐνθα δὴ τὸν Παλαίμονα κεκρύφθαι φάσιν· ὅς δ' ἂν ἐνταῦθα ἢ Κορινθίων ἢ ξένος ἐπίορκα ὁμότη, οὐδεμία ἐστὶν οἱ μηχανὴ διαφυγεῖν τοῦ ὄρκου. (*Dentro del recinto, a la izquierda, hay un templo de Palemón, y en él están, como estatuas, Posidón y Leucótea y el propio Palemón. Y también hay otro lugar llamado Sagrado, y la bajada hasta él es subterránea. Allí afirman que está oculto Palemón. El que allí, sea corintio, sea extranjero, jure en falso, no tiene ningún medio de huir de su juramento*)

⁴²⁶ No existen en la actualidad, no obstante, restos de tal προεδρία en el primer estadio del santuario de Posidón en el Istmo.

altanería⁴²⁷. En el mito, Teseo levanta para marcar las fronteras entre el Ática y Corinto una estela donde se leían los trímetros τὰδ' οὐχὶ Πελοπόννησος, ἀλλ' Ἰωνία, “esto no es Peloponeso, sino Jonia”, y τὰδ' ἔστι Πελοπόννησος, οὐκ Ἰωνία, “esto es Peloponeso, no Jonia”, uno a cada lado de la estela, de forma que el primero lo leían quienes seguían el camino hacia Atenas, el segundo, quienes se dirigían a Corinto⁴²⁸. La frontera entre ambos territorios estaba, pues, tradicionalmente bien señalada y, en la época de Cimón, se convirtió en la línea en la que entraban en contacto dos *póleis*, cuya situación se volvía más tensa por momentos. Tucídides narra cómo la alianza de Mégara con Atenas hizo brotar un σφοδρὸν μῖσος, un “fuerte odio” hacia los atenienses⁴²⁹, que, con este tratado, extendían su influencia hacia el Istmo, convirtiéndose en una amenaza para Corinto. Ésta, que hasta entonces había mantenido el control total sobre el santuario, y, sobre todo, sobre la celebración de los Juegos Ístmicos, tuvo que ver cómo Atenas difundía su propia versión de la fundación mítica de los mismos, atribuyéndola a su héroe nacional, por entonces muy presente en la sociedad ateniense desde que Cimón transportara sus supuestos restos desde la isla de Esciro hasta el Ática, donde fueron enterrados, y dejaba en segundo plano la figura del héroe corintio Sísifo.

Plutarco recoge, sin embargo, otros motivos fundacionales para los Juegos, contando siempre con la actuación del héroe ateniense: Teseo pretendía con ello expiar la muerte de Escirón, con quien estaba emparentado, o la de Sinis, el “doblador de pinos”, bandidos a los que encontró en su primer viaje de Trecén a Atenas y a quienes venció volviendo contra ellos sus propias formas de matar. Si bien Escirón es

⁴²⁷ Plutarco, *Vida de Cimón* 17, 1: ἐπεὶ δὲ βοηθήσας τοῖς Λακεδαιμονίοις [ὁ Κίμων] ἀπῆει διὰ Κορίνθου τὴν στρατιὰν ἄγων, ἐνεκάλει Λάχαρτος αὐτῷ πρὶν ἐντυχεῖν τοῖς πολίταις εἰσαγαγόντι τὸ στράτευμα. (...) οὕτω μὲν [ὁ Κίμων] ἔθρασύνατο πρὸς τὸν Κορινθίον ἐν δεόντι, καὶ μετὰ τῆς στρατιᾶς διεξῆλθεν. (*Dado que, tras ayudar a los lacedemonios, regresaba [Cimón] a través de Corinto conduciendo a su ejército, le censuraba Lacarto porque introducía a sus tropas antes de tratar con los ciudadanos (...). Tan atrevido se mostró [Cimón] ante el corintio en tal necesidad y con el ejército pasó a través*)

⁴²⁸ Plutarco, *Vida de Teseo* 25, 3: προσκτησάμενος δὲ τῇ Ἀττικῇ τὴν Μεγαρικὴν βεβαίως, τὴν θρυλουμένην ἐν Ἴσθμῳ στήλην ἔστησεν, ἐπιγραψάς τὸ διορίζον ἐπιγράμμα τὴν χώραν δυσὶ τρίμετροις, ὧν ἔφραζε τὸ μὲν πρὸς ἕω: τὰδ' οὐχὶ Πελοπόννησος, ἀλλ' Ἰωνία· τὸ δὲ πρὸς ἐσπέραν: τὰδ' ἔστι Πελοπόννησος, οὐκ Ἰωνία. (*Tras ganar además la Megárica con seguridad para el Ática, levantó la comentada estela en el Istmo, después de inscribir en ella el epigrama que separaba la región con dos trímetros, de los cuales, el que miraba hacia oriente advertía: “esto no es Peloponeso, sino Jonia”, y el que miraba hacia occidente: “esto es Peloponeso, no Jonia”*)

⁴²⁹ Tucídides 1, 103, 4: προσεχώρησαν δὲ καὶ Μεγαρῆς Ἀθηναίοις ἐς συμμαχίαν Λακεδαιμονίων ἀποστάντες (...) καὶ Κορινθίοις μὲν οὐχ ἤκιστα ἀπὸ τοῦδε τὸ σφοδρὸν μῖσος ἤρξατο πρῶτον ἐς Ἀθηναίους γενέσθαι. (*Se aliaron también los megarenses con los atenienses tras separarse de los lacedemonios (...) y los corintios, sobre todo a partir de esto, un fuerte odio comenzaron a tener por primera vez contra los atenienses*)

tradicionalmente presentado como hijo de Pélope o, incluso, de Posidón⁴³⁰, en la *Vida de Teseo* está emparentado por parte de madre con el héroe, pues ambos son hijos de dos hermanas, hijas a su vez de Piteo: Etra y Heníoque, de modo que son primos carnales. La muerte de Escirón a manos de Teseo⁴³¹ ha de ser adecuadamente expiada para que Teseo pueda ser purificado y, en esta versión, se consigue mediante la consagración al difunto de los Juegos Ístmicos, que, al igual que el resto de certámenes panhelénicos, contenían este carácter fúnebre en sus mitos de fundación. Sinis, el otro posible receptor de tal dedicatoria, no mantenía relación de parentesco con Teseo, pero su mito sí posee un motivo que lo asocia con el festival ístmico: el pino. Este bandido recibía el sobrenombre de πιτυοκάμπτης, el “doblador de pinos”, por su técnica para acabar con quienes se encontraban con él: doblaba dos pinos hasta que sus copas se tocaran, ataba a ellas a sus víctimas y, acto seguido, soltaba las ligaduras que unían los árboles y provocaba así el desgarramiento de los cuerpos; o bien, como indica Apolodoro⁴³², sus víctimas morían al ser arrojadas al aire por un pino que él les obligaba a doblar hasta que sus fuerzas se agotaban. El hecho de que Sinis habitara en el Istmo y que el pino fuera la planta sagrada del santuario y de los Juegos Ístmicos, excepto durante el período en que fue sustituido por el apio⁴³³, pone en relación a este personaje con la fundación de los Juegos, aunque, igual que ocurre con el caso de Escirón, se trate de versiones menos importantes.

Junto con su significación religiosa, el santuario de Posidón en el Istmo constituyó desde tiempos antiguos un punto de encuentro para ciudadanos de diversas *póleis*. Su incomparable posición entre el Peloponeso y la Grecia continental y su facilidad de acceso por vía terrestre y marítima favorecía esta característica. A ello debe sumarse el hecho de que Posidón era una divinidad que, si bien no se asocia a la más elevada vida

⁴³⁰ Apolodoro, *Epítome* 1, 2: τέταρτον ἔκτεινε Σκείρωνα τὸν Κορίνθιον τοῦ Πέλοπος, ὡς δὲ ἔνιοι Ποσειδῶνος. (*En cuarto lugar mató a Escirón de Corinto, hijo de Pélope o, según algunos, de Posidón*)

⁴³¹ Plutarco, *Vida de Teseo* 10, 1: Σκείρωνα δὲ πρὸς τῆς Μεγαρικῆς ἀνεῖλε ῥίψας κατὰ τῶν πετρῶν, ὡς μὲν ὁ πολλὸς λόγος. (*A Escirón lo mató ante la Megárica tras arrojarlo desde lo alto de los escollos, según el relato mayoritario*)

⁴³² Apolodoro 3, 16, 2: οὗτος πιτυοκάμπτης ἐπεκαλεῖτο· οἰκῶν γὰρ τὸν Κορινθίων ἰσθμὸν ἠνάγκαζε τοὺς παρίοντας πίτυς κάμπτοντας ἀνέχεσθαι· οἱ δὲ διὰ τὴν ἀσθένειαν οὐκ ἠδύναντο, καὶ ὑπὸ τῶν δένδρων ἀναρριπτούμενοι πανωλέθρως ἀπώλλυντο. τούτῳ τῷ τρόπῳ καὶ Θησεὺς Σίνιν ἀπέκτεινεν. (*Ése era llamado doblador de pinos, pues, cuando habitaban corintios en el Istmo, obligaba a los que se acercaban a él, tras doblar pinos, a mantenerlos así. Y ellos, por debilidad, no podían, y, arrojados arriba por los árboles, perecían dolorosamente. De esa manera también Teseo mató a Sinis*)

⁴³³ *Vid.* pp. 183-186.

espiritual de Grecia, contribuyó a la creación de confederaciones de ciudades y a la fusión de clanes. Se ha señalado ya su patrocinio de la confederación panjonia, a la que mantenía unida su veneración a Posidón Heliconio, a quien los jonios rendían culto en su templo de Mícale, en Asia Menor⁴³⁴. El papel de Posidón en esta confederación es similar al de Apolo en la anficionía délfica. Por otro lado, patrocinaba la anficionía de Calauria, isla cercana a Trecén, de la que se hablará más adelante. La celebración de los Juegos Ístmicos en el santuario de Posidón, además de atraer a numerosos espectadores de los certámenes atléticos y musicales y ser ocasión de espléndidos sacrificios en honor del dios, constituía, precisamente por la enorme afluencia de helenos llegados de todas las *póleis* de Grecia, el momento idóneo para grandes anuncios, algunos de los cuales han sido recogidos en diferentes biografías plutarqueas.

Uno de los casos más llamativos es el anuncio, realizado por el cónsul T. Quincio Flaminio, de la libertad que, tras la victoria romana en Cinoscéfalos en 197 a. C., Roma concedía a los griegos. El pasaje de la *Vida de Flaminio* 10, 4-6 que narra este suceso muestra la sorpresa que tal anuncio provocó entre los asistentes al festival y, aunque un tanto extenso, se reproduce a continuación:

[4] Ἴσθμίων οὖν ἀγομένων, πλῆθος μὲν ἀνθρώπων ἐν τῷ σταδίῳ καθῆστο τὸν γυμνικὸν ἀγῶνα θεωμένων, οἷα δὴ διὰ χρόνων πεπαυμένης μὲν πολεμῶν τῆς Ἑλλάδος, ἐπ' ἐλπίσιν ἐλευθερίας, σαφεῖ δ' εἰρήνῃ πανηγυριζούσης· τῇ σαλίγγι δὲ σιωπῆς εἰς ἅπαντας διαδοθείσης, προελθῶν εἰς μέσον ὁ κῆρυξ ἀνεῖπεν, ὅτι Ῥωμαίων ἢ σύγκλητος καὶ Τίτος Κοῖντιος στρατηγὸς ὑπάτος, καταπολεμήσαντες βασιλέα Φίλιππον καὶ Μακεδόνας, ἀφῆσαν ἐλευθέρους καὶ ἀφρουρήτους καὶ ἀφορολογήτους, νόμοις χρωμένους τοῖς πατρίοις, Κορινθίους, Φωκεῖς, Λοκρούς, Εὐβοέας, Ἀχαιοὺς, Φθιώτας, Μάγνητας, Θετταλοὺς, Περραιβοὺς. τὸ μὲν οὖν πρῶτον οὐ πάνυ πάντες οὐδὲ σαφῶς ἐπήκουσαν, ἀλλ' ἀνώματος καὶ θορυβώδης κίνησις ἦν ἐν τῷ σταδίῳ· (...) [5] ἀναγαγὼν ὁ κῆρυξ τῆς φωνῆν προθυμότερον εἰς ἅπαντας ἐγγέγωνει, καὶ διῆλθε τὸ κήρυγμα, κραυγὴ μὲν ἄπιστος τὸ μέγεθος διὰ χαρὰν ἐχώρει μέχρι θάλαττης, ὀρθὸν δ' ἀνείστηκε τὸ θέατρον· (...) [6] κόρακες γὰρ ὑπερπετόμενοι κατὰ τύχην ἔπεσον εἰς τὸ στάδιον.

⁴³⁴ *Vid.* p. 165.

[4] *Así pues, como se celebraban los Juegos Ístmicos, estaba sentada en el estadio una multitud de personas que contemplaban el certamen gimnástico, como si Grecia, después de un tiempo, hubiera cesado en las guerras y, con la esperanza de la paz, se reuniera con una paz segura. Cuando se extendió a todos el silencio por medio de la trompeta, el heraldo, tras avanzar hasta el centro, dijo que el Senado romano y Tito Quinto, su general, tras derrotar al rey Filipo y a los macedonios, dejaba libres y sin guarniciones y exentos de tributo, sirviéndose de sus leyes patrias, a los corintios, focios, locrios, eubeos, aqueos, ftiotas, magnesios, tesalios y perrebios. Al principio, no todos lo oyeron bien, sino que había un movimiento desigual y confuso en el estadio. (...) [5] El heraldo, tras elevar su voz con más ánimo, gritó hacia todos y se difundió la proclama, y un griterío increíble por su tamaño a causa de la alegría se extendió hasta el mar, y el teatro se puso en pie. (...) [6] Unos cuervos que volaban casualmente por encima cayeron al estadio.*

Plutarco se entretiene en el relato de los hechos y da detalles acerca del momento en que se produjeron, del contexto festivo, del modo en que se realizó el anuncio, de su contenido, y añade al final la famosa anécdota de las aves que cayeron al suelo en pleno vuelo al haberse alterado la corriente de aire en que se apoyaban por efecto del griterío surgido en el estadio. La ocasión era el festival ístmico del año 196 a. C., los Ἴσθμίων del texto. Los sacrificios a Posidón ya se habían llevado a cabo en el gran altar frente a su templo y los espectadores, procedentes de todas las ciudades griegas y que constituían un πλήθος, una multitud, disfrutaban sentados en las gradas del estadio del γυμνικὸν ἀγῶνα, de los certámenes gímnicos o atléticos. El ambiente era especialmente alegre, destaca Plutarco, pues las victorias romanas habían “liberado” al pueblo griego del control macedonio y existían ἐλπίσιν ἐλευθερίας, como señala el texto, “esperanzas de libertad”. En realidad, las tropas romanas permanecieron en Grecia hasta 194 a. C., año en que finalmente regresaron a Roma gracias a la insistencia de Flaminio, que ganó el título de Σωτήρ entre los griegos por su trabajo a favor de la liberación helena. El anuncio de ésta y de la retirada de los ejércitos romanos se produjo por medio de un heraldo en el estadio, en mitad de los certámenes, cuando la atención de todos los espectadores estaba fija en la pista central: se hizo el silencio ante el sonido de la trompeta y de la visión de un heraldo en el centro del estadio. El decreto que proclamó

es el mismo que puede hallarse en las *Historias* de Polibio⁴³⁵, y en él se indica que una serie de pueblos griegos pasaban a ser ἐλευθέρους καὶ αφρουρήτους καὶ ἀφορολογήτους, esto es, tenían la libertad de regirse por sus propias leyes, no las que les impusiera Roma, y quedaban exentos de pagar tributo a ésta, que, además, no dejaría guarniciones militares en Grecia. La sorpresa inicial, la incredulidad de algunos de los presentes, la relectura de la proclama por parte del heraldo son elementos ya presentes en el relato de Polibio, no así la caída de los cuervos al estadio, que Plutarco explica en los párrafos siguientes dando al fenómeno una explicación física.

El hecho de que Flaminio escoja esta ocasión, la reunión de helenos, la panegiria que constituían los Juegos Ístmicos, para comunicar tal decisión del Senado romano es lo que más interesa aquí. El que acudieran a ese festival en honor de Posidón griegos de todos los rincones del territorio helénico permitía dotar a este tipo de anuncios de un carácter prácticamente universal y aseguraba una grandísima difusión: proclamar en la reunión panhelénica del Istmo la libertad de Grecia significaba proclamarla ante toda Grecia, pues toda Grecia estaba representada entre los asistentes al festival⁴³⁶. Sólo un poco más adelante en la biografía, en la *Vida de Flaminio* 12, 13, cuenta Plutarco cómo Nerón, dos siglos después, aprovechó la misma ocasión, la reunión patrocinada por Posidón en el Istmo, para hacer un anuncio muy similar:

⁴³⁵ Polibio, *Historias* 18, 46, 4-9: [4] ἄθροισθέντος τοῦ πλήθους εἰς τὸ στάδιον ἐπὶ τὸν ἀγῶνα προελθὼν ὁ κήρυξ καὶ κατασιωπησάμενος τὰ πλήθη διὰ τὸ σαλπικτοῦ τότε τὸ κήρυγμ' ἀνηγόρευσε. (...) [6] κρότου δ' ἐν ἀρχαῖς εὐθέως ἐξαισιου γενομένου τινὲς μὲν οὐδ' ἤκουσαν τοῦ κηρύγματος, τινὲς δὲ πάλιν ἀκούειν ἐβούλοντο. (...) [8] πᾶς τις (...) ἐβόα προάγειν τὸν κήρυκα καὶ τὸν σαλπικτὴν εἰς μέσον τὸ στάδιον καὶ λέγειν πάλιν ὑπὲρ τῶν αὐτῶν, ὡς μὲν ἐμοὶ δοκεῖ, βουλομένων τῶν ἀνθρώπων μὴ μόνον ἀκούειν, ἀλλὰ καὶ βλέπειν τὸν λέγοντα διὰ τὴν ἀπιστίαν τῶν ἀναγορευομένων. [9] ὡς δὲ πάλιν ὁ κήρυξ, προελθὼν εἰς τὸ μέσον καὶ κατασιωπησάμενος διὰ τοῦ σαλπικτοῦ τὸν θόρυβον, ἀνηγόρευσε τὰυτὰ καὶ ὡσαύτως τοῖς πρόσθεν, τηλικούτον συνέβη καταρραγῆναι τὸν κρότον ὥστε καὶ μὴ ῥαδίως ἂν ὑπὸ τὴν ἔννοιαν ἀγαγεῖν τοῖς νῦν ἀκούουσι τὸ γεγονός. ([4] *Reunida la multitud en el estadio para el certamen, habiéndose adelantado el heraldo y habiendo hecho callar a la multitud por medio del trompeta, anunció esta proclama.* (...) [6] *Al principio, por haber sido desmesurado el aplauso, algunos no oyeron la proclama y otros querían oírlo de nuevo.* (...) [8] *Todo el mundo (...) gritaba que avanzara el heraldo y el trompeta al centro del estadio y hablara de nuevo sobre ellos, porque querían, según me parece a mí, los hombres no sólo oírlo, sino también contemplar, por desconfianza, al que decía las cosas anunciadas.* [9] *Cuando de nuevo el heraldo, habiéndose adelantado al centro y habiendo hecho callar por medio del trompeta el alboroto, anunció las mismas cosas y del mismo modo que antes, sucedió que estalló tal aplauso que no fácilmente se podría llevar ante la idea a los que escuchan hoy lo sucedido*). El decreto leído, en 18, 46, 5, es exactamente el mismo que recoge el queronense.

⁴³⁶ Esta idea de universalidad está ya presente en Polibio, cuando narra estos mismo hechos en *Historias* 18, 46, 1: τῆς Ἰσθμίων πανηγύρεως ἐπελθούσης, καὶ σχεδὸν ἀπὸ πάσης τῆς οἰκουμένης τῶν ἐπιφανεστάτων ἀνδρῶν συνεληλυθότων διὰ τὴν προσδοκίαν τῶν ἀποβησομένων, πολλοὶ καὶ ποικίλοι καθ' ὅλην τὴν πανήγυριν ἐνέπιπτον λόγοι. (*Cuando llegó la panegiria de los Juegos Ístmicos y se reunieron los hombres más ilustres de casi toda Grecia a causa de la expectación por lo que iba a suceder, muchas y variadas razones se presentaban a lo largo de toda la panegiria*)

τῆ γούν Κορινθίων πόλει πρὸς τοὺς Ἑλληνας τὸ αὐτὸ δις ἤδη συμβέβηκε· καὶ γὰρ Τίτος ἐν Κορίνθῳ τότε καὶ Νέρων αὖθις καθ' ἡμᾶς ἐν Κορίνθῳ παραπλησίως Ἰσθμίων ἀγομένων τοὺς Ἑλληνας ἐλευθέρους καὶ αὐτονόμους ἀφῆκαν, ὁ μὲν διὰ κήρυκος ὡς εἴρηται, Νερων δ' αὐτὸς ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς ἀπὸ βήματος ἐν τῷ πλήθει δημαγορήσας.

Así pues, lo mismo le ha sucedido ya dos veces a la ciudad de los corintios ante los griegos, pues Tito en Corinto entonces y Nerón de nuevo en mi época, de manera muy semejante, cuando se celebraban los Juegos Ístmicos en Corinto, hicieron a los griegos libres y autónomos, uno por medio de un heraldo, como se ha dicho, Nerón en persona, habiendo hablado en el ágora desde una tribuna entre la multitud.

Los griegos fueron, en el año 66 d. C., declarados ἐλευθέρους καὶ αὐτονόμους, pero no fue ahora un heraldo el que leyó el decreto, sino el propio emperador, que “desde una tribuna” se dirigió a los espectadores. Lo que en el año 196 a. C. supuso un acto de filohelenismo por parte de Flaminio, quien tuvo que luchar con parte del Senado romano que se oponía a la retirada de guarniciones de Grecia, es en 66 d. C. un gesto demagógico y casi teatral de Nerón, tan aficionado al aplauso de las masas, aunque fuera fingido.

Ya se ha dicho que la actividad cultural en el Istmo data de finales del segundo milenio y que, si no desde el principio, muy pronto se dirigió a Posidón. Estas primeras reuniones rituales, que incluían banquetes, se realizaron, pues, bajo la protección de este dios, tradicionalmente asociado a reuniones de ciudades y clanes. Incluso fuera del contexto de los Juegos Ístmicos, pero probablemente aprovechando su capacidad de congregar a griegos de muy diversos lugares de origen, se produjeron encuentros, congresos de carácter panhelénico donde también se llevaron a cabo importantes anuncios. Es el caso de la reunión en el Istmo de representantes de numerosas comunidades griegas en 337 a. C., en la que Filipo II es nombrado jefe supremo de un ejército que se dirigiría a Asia contra el Imperio Persa. El asesinato de Filipo al año siguiente no impidió la campaña, cuyo liderazgo, en 335 a. C., en un nuevo congreso panhelénico en el Istmo, fue asignado a su hijo Alejandro, como el queronense recoge en la *Vida de Alejandro* 14, 1:

εἰς δὲ τὸν Ἴσθμὸν τῶν Ἑλλήνων συλλεγόντων καὶ ψηφισαμένων ἐπὶ Πέρσας μετ' Ἀλέξανδρου στρατεύειν, ἡγεμὼν ἀνηγορεύθη.

Habiéndose reunido los griegos en el Istmo y habiendo decretado que marcharían contra los persas con Alejandro, fue proclamado general.

Apenas unos años después, en 302 a. C., muerto también Alejandro, Demetrio Poliorcetes, hijo de Antígono, que sirvió en el ejército de aquél, reunió de nuevo a la liga panhelénica de Corinto en el Istmo y recibió el título de ἡγεμὼν que ya obtuvieron Filipo y Alejandro, tal como se narra en la *Vida de Demetrio* 25, 4:

ἐν δ' Ἴσθμῳ κοινοῦ συνεδρίου γενομένου καὶ πολλῶν ἀνθρώπων συνελθόντων, ἡγεμὼν [Δημήτριος] ἀνηγορεύθη τῆς Ἑλλάδος, ὡς πρότερον οἱ περὶ Φίλιππον καὶ Ἀλέξανδρον.

Cuando tuvo lugar en el Istmo una asamblea común y muchos hombres se reunieron, fue proclamado [Demetrio] general de Grecia, como hicieron anteriormente los compañeros de Filipo y Alejandro.

En ambos textos el lugar de encuentro es el Istmo y se hace hincapié en el carácter panhelénico de las reuniones (τῶν Ἑλλήνων συλλεγόντων, κοινοῦ συνεδρίου, πολλῶν ἀνθρώπων συνελθόντων) que se insertan en la tradición de encuentros de comunidades más o menos diversas, con carácter más o menos religioso, favorecidos por el hecho de que ese territorio, el Istmo, estuviera consagrado desde antiguo a Posidón, una divinidad que se asociaba fácilmente con confederaciones y anfictionsías.

4.5. Posidón en Calauria

Una de las más antiguas de Grecia fue la llamada anfictionsía de Calauria, isla muy próxima a Trecén. Probablemente se fundó en el s. IX a. C.⁴³⁷ y estaba formada por siete ciudades: Hermíone, Epidauro, Nauplia, Prasias, Atenas, Egina y el Orcómeno miniano, en Beocia. El punto de encuentro de los ἀμφικτίονες era el santuario de Posidón en Calauria, considerado ἄσυλον en la Antigüedad, esto es, lugar inviolable. El santuario contaba con un templo de Posidón, construido a finales del s. VI a. C., un altar frente al

⁴³⁷ Kelly (1966: 113-121) está de acuerdo con aquellos estudiosos que afirman que, aunque la isla ya sería sagrada para los griegos de época micénica, la anfictionsía no se fundó hasta el s. VII a. C.

templo y un muro que rodeaba el τέμενος. Fue en este lugar donde el orador Demóstenes se refugió tras la muerte de Alejandro y hasta allí fue perseguido por agentes de Antípatro, según se lee en la *Vida de Demóstenes* 29, 1:

τὸν δὲ Δημοσθένην πυθόμενος [ὁ Ἀρχίας] ἰκέτην ἐν Καλαυρείᾳ ἐν τῷ ἱερῷ Ποσειδῶνος καθέζεσθαι.

Habiendo [Arquias] averiguado que Demóstenes permanecía como suplicante en el templo de Posidón en Calauria.

Demóstenes, que había organizado con una serie de colaboradores una sublevación en Atenas contra el poder macedónico, tuvo que huir tras la derrota de su bando bajo el ejército de Antípatro en Cranón. Hipérides, uno de los colaboradores más cercanos de Demóstenes, se refugió en Egina, donde fue ejecutado por orden del macedonio. El orador, en cambio, acudió como suplicante o ἰκέτης al santuario de Posidón en la isla de Calauria, sede de la anficiónía arriba mencionada. Schumacher ha estudiado la relación existente entre este santuario y otros dos también consagrados a Posidón⁴³⁸: Geresto, en la isla de Eubea, y Ténaro, del que se hablará más adelante. Los tres lugares compartían la consideración de ἄσυλα entre los antiguos, espacios inviolables que garantizaban la seguridad a quienes se situaran dentro de sus límites. Dado que estos ἄσυλα solían tener una localización periférica y que también los santuarios de Posidón se situaban con frecuencia fuera de las ciudades, lejos de los núcleos urbanos, pues el dios no tenía relación con los logros políticos, morales o tecnológicos de la ciudad, sino con las fuerzas elementales de la naturaleza, es comprensible que estos asilos apartados coincidieran con santuarios de Posidón.

La anficiónía de Calauria, compuesta mayoritariamente por ciudades de la Argólide, aunque también por Atenas, en el Ática, Prasias, en la costa de Lacedemonia, pero muy próxima geográficamente, y Orcómeno en Beocia, compartía el culto de Posidón y se cree que tenía objetivos mercantiles y militares, aunque las excavaciones realizadas en el lugar en el s. XIX no aportaron mucha información sobre las prácticas culturales llevadas a cabo en honor del dios. Pausanias indica que el templo de Posidón,

⁴³⁸ Schumacher (1993: 62-89).

sede de la anfictionía, era atendido por una sacerdotisa virgen⁴³⁹, rasgo poco habitual para una divinidad masculina, aunque puede tratarse de una innovación tardía, instituida después de la desaparición de la anfictionía, y venir motivada por la fusión en la isla de los cultos de Posidón y Atenea, al oficiar la sacerdotisa de ésta también para aquél⁴⁴⁰. La existencia de un templo de Atenea Apaturia en Calauria es también mencionada por Pausanias, que sitúa allí la unión de Posidón y Etra, padres del trecenio Teseo, y que da a la isla el nombre antiguo de Esferia⁴⁴¹.

No parece que la anfictionía de Calauria perviviera mucho tiempo, pero, aunque experimentó un breve renacer en época helenística, mantuvo durante siglos su reputación como lugar de asilo. Es por ello que Demóstenes, cuando presentía que se acercaba su fin, se refugió en el templo de Posidón, como narra Plutarco, y hasta la misma entrada llegó Arquias, enviado por Antípatro para ejecutar al orador. El queronense cuenta, en los párrafos siguientes al pasaje citado arriba, cómo el macedonio trató de persuadir con promesas de perdón a Demóstenes para que abandonara el templo, luego con amenazas. En opinión de Schumacher⁴⁴², puede ser que la reputación de Demóstenes, más que la del templo, fuera la que impidió a Arquias entrar en él, pues no dudó en violar el templo de Egina, donde se ocultaba Hipérides, a la hora de capturar y matar a éste. De todos modos, da la impresión de que el santuario de Posidón en Calauria ofreció un mayor grado de protección. El mismo Schumacher considera que los detalles de los últimos momentos de Demóstenes pueden ser una invención de Plutarco, que relata cómo el orador pidió permiso a su perseguidor para escribir una carta a su familia, lo cual le fue concedido. Aprovechó estos instantes para tomar secretamente un veneno y sólo salió del templo cuando comenzó a notar sus efectos, de manera que no contaminara con su muerte un espacio sagrado. Sea cierto o no este

⁴³⁹ Pausanias 2, 33, 2: ἔστι δ' οὖν Ποσειδῶνος ἱερὸν ἐνταῦθα ἅγιον, ἱερᾶται δὲ αὐτῷ παρθένος, ἔστ' ἂν ἐς ὄραν προέλθῃ γάμου. (*Aquí hay un santuario consagrado a Posidón, y en él es sacerdotisa una doncella hasta que llegue al momento del matrimonio*)

⁴⁴⁰ Farnell (1977, vol. IV: 34).

⁴⁴¹ Pausanias 2, 33, 1: τούτῳ [τῷ Σφαίρῳ] κατὰ δὴ τι ἐξ Ἀθηνᾶς ὄνειρον κομίζουσα Αἶθρα ἐς χοῶς διέβαινεν ἐς τὴν νήσον, διαβάσῃ δὲ ἐνταῦθα λέγεται Ποσειδῶνα μιχθῆναι. ἰδρύσατο μὲν διὰ τοῦτο Αἶθρα ναὸν ἐνταῦθα Ἀθηνᾶς Ἀπατουρίας καὶ Ἱερὰν ἀντὶ Σφαιρίας ὠνόμασε τὴν νήσον. (*Etra, llevando para él [Esfero] libaciones según un sueño procedente de Atenea, cruzó a la isla y se cuenta que allí Posidón se unió a ella, después que cruzó. Por esa causa, fundó allí Etra un templo de Atenea Apaturia y llamó a la isla Sagrada en lugar de Esferia*)

⁴⁴² Schumacher (1993: 76).

último y piadoso gesto de Demóstenes, que fue enterrado en el santuario⁴⁴³, es interesante destacar la consideración de tal santuario entre los griegos de distintas épocas como lugar de asilo de especial sacralidad o, como señala Schumacher, parafraseando a G. Orwell, “all sanctuaries are sacred, but some sanctuaries are more sacred than others”.

4.6. Posidón en Ténaro

Este carácter de asilo, de una especial inviolabilidad, que poseen, entre otros, algunos templos de Posidón, se deja notar en una de las *Vidas* romanas de Plutarco, la de Pompeyo, que durante el año 67 a. C. emprendió una exitosa campaña contra los piratas que asolaban las costas del Mediterráneo. En la *Vida de Pompeyo* 24, 5 se enumeran algunos de los santuarios que habían sido saqueados por los piratas⁴⁴⁴:

τῶν δὲ ἄσυλων καὶ ἀβάτων πρότερον ἱερῶν ἐξέκοψαν ἐπιόντες τὸ Κλάριον, τὸ Διδιμαῖον (...) τὸν Ἴσθμοι καὶ Ταινάρῳ καὶ Καλαυρία τοῦ Ποσειδῶνος.

De los lugares sagrados, antes seguros e inviolables, destruyeron, lanzándose contra ellos, el Clario, el Didimeo, (...) el templo de Posidón en el Istmo, en Ténaro y en Calauria.

Además del Clario y el Didimeo, templos oraculares consagrados a Apolo, Plutarco menciona tres santuarios de Posidón: el del Istmo y el de Calauria, de los que ya se ha hablado, y el de Ténaro, en Lacedemonia, situado en el extremo del actual cabo Matapán. Los tres son tenidos por ἄσυλα καὶ ἀβάτα, lugares inviolables (ya se ha visto cómo Demóstenes evitó la muerte a manos del lacedemonio Arquias refugiándose en el templo de Posidón en Calauria) que, no obstante, fueron asaltados por los piratas. El hecho de que la *Vida de Pompeyo* mencione estos santuarios y no otros dan una idea de su especial consideración. El culto de Posidón parece haber llegado a Mesenia y a esta parte de Laconia gracias a una migración antigua procedente de Beocia o incluso de Tesalia⁴⁴⁵. No obstante su importancia en esa época temprana, el culto desapareció a

⁴⁴³ Pausanias 2, 33, 3: τοῦ περιβόλου δὲ ἐντὸς καὶ τὸ Δημοσθένους μνήμα ἐστὶ. (*Dentro del recinto está la tumba de Demóstenes*)

⁴⁴⁴ *Vid.* p. 53.

⁴⁴⁵ Pueden recordarse los sacrificios en honor del dios que realizaba Néstor en Pilo, en la región de Mesenia, cuando llegó al lugar Telémaco. *Vid.* n. 398.

medida que los dorios espartanos, a quienes Posidón resultaba una divinidad extraña, se hicieron con el control de Mesenia. En época histórica, prácticamente ningún resto sobrevivió del culto de Posidón que describe Homero en la *Odisea*, a excepción del que se llevaba a cabo en el santuario del dios en Ténaro, mantenido con especial devoción por los hilotas⁴⁴⁶, prueba, en opinión de Farnell⁴⁴⁷, de su origen predorio. El culto en Ténaro fue, sin embargo, reconocido por Esparta, que contaba con un santuario de Posidón a las puertas de la ciudad, en el camino que llevaba a Ténaro.

Los santuarios de Ténaro y Calauria eran ampliamente conocidos en el mundo antiguo por su uso por parte de suplicantes; en el caso de Ténaro, por suplicantes hilotas. Tucídides recuerda cómo se creyó que la cólera de Posidón se manifestó en forma de terrible terremoto cuando unos hilotas refugiados en tal santuario fueron expulsados de él por los espartanos y posteriormente asesinados⁴⁴⁸. En el drama satírico de Sófocles *Heracles en el Ténaro*, el coro estaba compuesto por hilotas⁴⁴⁹. Sin embargo, cualquier persona podía hacer uso como *ikéτης* de la inviolabilidad de este santuario de Posidón, incluso un rey espartano. En la *Vida de Agis*, Plutarco relata las tensiones políticas surgidas a mediados del s. III a. C. entre los dos reyes, Agis IV y Cleómbroto, y el suegro de éste, Leónidas II, que, después de haber sido destronado y sustituido por su yerno, regresa apoyado por los opositores de Agis y consigue que éste sea juzgado y condenado a muerte, por un lado, y que Cleómbroto sea desterrado, por otro. Previamente, ambos reyes se habían refugiado en sendos templos, tal como se lee en la *Vida de Agis* 16, 6-7:

τῶν δὲ βασιλέων ὁ μὲν Ἄγις ἐπὶ τὴν Χαλκίοικον κατέφυγεν, ὁ δὲ Κλεόμβροτος εἰς τὸ τοῦ Ποσειδῶνος ἱερὸν ἐλθὼν ἰκέτευε.

De los reyes, Agis huyó hacia la Calcioco; Cleómbroto, tras ir al templo de Posidón, suplicaba.

⁴⁴⁶ Larson (2007: 62) menciona un festival llamado Tenaria celebrado en la orilla del mar, cerca de ese templo de Posidón, que duraba tres días y seguramente incluía la coronación de la estatua del dios por los hilotas.

⁴⁴⁷ Farnell (1977, vol. IV: 41).

⁴⁴⁸ *Vid.* n. 392.

⁴⁴⁹ Schumacher (1993: 72).

El santuario al que se retira Agis estaba dedicado a Atenea Calcieco⁴⁵⁰; el templo de Posidón que menciona Plutarco en este pasaje es probablemente el del Ténaro. Desde allí, dice el texto, *ικέτευε*, es decir, suplicaba a Leónidas por su vida. El peligro que sufría Cleómbroto sólo podía evitarse recurriendo a un santuario *ἄβατος*, a un *ἄσυλος*, y seguramente tuvo que desplazarse hasta Ténaro para sentirse seguro. En efecto, Leónidas le perdonó la vida, pero para ello contó Cleómbroto con la ayuda de su esposa Quilonis, hija de Leónidas, que también suplicó a su padre por la salvación de su marido y que, una vez que quedó éste libre de peligro, prefirió compartir con él el exilio que permanecer en Esparta con su padre⁴⁵¹.

Tanto Cleómbroto como su esposa son suplicantes en el templo de Posidón, *ικέτης* y *ικέτις*, sólo en ese lugar estimaban que el dios garantiza su seguridad. También Cleómenes, hijo y sucesor de este mismo Leónidas que desterró a Cleómbroto, es situado por Plutarco, en su biografía, en el mismo templo del Ténaro en un momento clave de su gobierno: enfrentado con la Liga Aquea para restaurar el prestigio de Esparta en Grecia, venció al estratega de aquélla, Arato, en 227 a. C. y consiguió para su ciudad los subsidios que Ptolomeo III, rey de Egipto, entregaba a los aqueos para fomentar la guerra contra los macedonios. Con el fin de poder confiar en Cleómenes, el egipcio exige, a cambio de sus ayudas económicas, el que permanezcan junto a él como rehenes Cratesiclea, madre del espartano, y sus hijos. Cleómenes acepta las condiciones y acompaña a sus familiares hasta Ténaro, donde embarcarán rumbo a Egipto. Ante las dudas del rey espartano y su dolor por separarse de sus seres queridos, Cratesiclea, al igual que Quilonis en el episodio del destierro del rey anterior, Cleómbroto, mantiene una actitud ejemplar de serenidad y fortaleza ante un destino que se presenta, cuanto menos, dudoso. Así puede leerse en la *Vida de Cleómenes* 12, 6:

πάντων οὖν ἐτίμων γενομένων, ἀφίκοντο μὲν εἰς Ταίναρον πεζῆ, καὶ προὔπεμψεν ἡ δύναμις αὐτοῦς ἐν τοῖς ὅπλοις· μέλλουσα δὲ τῆς νεῶς ἐπιβαίνειν ἡ Κρατησίκλεια τὸν Κλεομένη μόνον εἰς τὸν νεῶν τοῦ Ποσειδῶνος ἀπήγαγε, καὶ περιβαλοῦσα καὶ κατασπασαμένη διαγοῦντα καὶ συντεταραγμένον εἶπε.

⁴⁵⁰ El santuario de Atenea Χαλκίικος había servido anteriormente de asilo a Leónidas II. *Vid.* p. 150.

⁴⁵¹ Plutarco, *Vida de Agis* 17, 3: τότε δ' αὖ πάλιν ταῖς τύχαις συμμεταβαλοῦσα μετὰ τοῦ ἀνδρὸς ἰκέτις ὄφθη καθεζομένη. (*Entonces de nuevo, cambiando de comportamiento por la fortuna, fue vista sentada como suplicante junto a su esposo*)

Así pues, cuando todo estuvo preparado, llegaron a Ténaro a pie y los acompañó el ejército en armas. Y cuando iba a subir a la nave, Cratesiclea llevó a Cleómenes solo al templo de Posidón y, tras abrazarlo y besarlo a él, que sufría terriblemente y estaba inquieto, dijo.

A este pasaje sigue un breve discurso de Cratesiclea en el que pide a su hijo que, tras esos instantes de debilidad compartidos en el interior del templo, borre los restos de su llanto, regrese junto a sus hombres y afronte la delicada situación con entereza, pues ella sabrá responder ante cualquier dificultad que se presente. El templo de Posidón en Ténaro se convierte en este texto nuevamente en un lugar de refugio, no ante un peligro inmediato, que espera a las mismas puertas, como le ocurría a Demóstenes en Calauria o a Cleómbroto, acosado por Leónidas, sino ante una situación que llenaba de temor a Cleómenes. La muerte de su madre y sus hijos no era inminente; de hecho, era posible que no se produjera durante su estancia en Egipto, pero su inquietud ante su viaje allí era insostenible. Tales emociones no debían manifestarse ante el ejército que los había acompañado a Ténaro. Únicamente el ἄσυλος que constituía el templo podía proporcionarles un espacio seguro para las demostraciones de afecto que describe Plutarco, los abrazos y besos de Cratesiclea a su hijo, alejados por unos instantes de la vista del resto de espartanos.

4.7. Posidón Ἴππιος

Queda aún otro aspecto de Posidón presente en las biografías plutarqueas, y es su vinculación con los caballos y su epíteto Ἴππιος, muy difundido por todo el territorio helénico. La biografía de Rómulo menciona un altar bajo tierra situado en el Circo Máximo cuya existencia dio a conocer el propio Rómulo. El altar, decían los rumores, estaba consagrado al dios Conso o, tal vez, a Posidón Ecuestre, al que, en este lugar, se dedicaban los certámenes de carreras de caballos. El texto, de la *Vida de Rómulo* 14, 3, es el que sigue:

διεδόθη λόγος ὑπ' αὐτοῦ πρώτον, ὡς θεοῦ τινος ἀευρήκοι βωμὸν ὑπὸ γῆς κεκρυμμένον. ὠνόμαζον δὲ τὸν θεὸν Κῶνσον, εἴτε βουλαῖον ὄντα (Κωνσίλιον γὰρ ἔτι νῦν τὸ συμβούλιον καλοῦσι καὶ τοὺς ὑπάτους Κώνσουλας οἷον προβούλους),

εἶθ' ἵππιον Ποσειδῶ. καὶ γὰρ ὁ βωμὸς ἐν τῷ μείζονι τῶν ἵπποδρόμων ἐστίν, ἀφανῆς τὸν ἄλλον χρόνον, ἐν δὲ τοῖς ἵππικοῖς ἀγῶσιν ἀνακαλυπτόμενος.

Primero fue difundido por él el rumor de que había descubierto el altar de algún dios oculto bajo tierra. Y llamaba al dios Conso, que era, ya del Consejo (pues aún hoy llaman consilium al consejo y cónsules a los más altos magistrados, cual consejeros), ya Posidón Hípico, pues también su altar está en el Circo Máximo, invisible el resto del tiempo, pero al descubierto en los certámenes hípicas.

Conso era el dios romano relacionado con el mundo agrícola, en concreto con los silos, cuyas fiestas, las Consualias, tenían lugar dos veces al año, el 21 de agosto y el 15 de diciembre. La primera fecha incluía juegos y carreras de carros, con la participación colectiva de toda la ciudad; en la segunda, se pedía permiso al dios para tomar una parte del grano cosechado con anterioridad y custodiado por él y sembrarlo o consumirlo⁴⁵². Bayet⁴⁵³ imagina que el altar de Conso en el Circo tendría forma de silo. Plutarco, en el texto anterior, no menciona el carácter agrario de Conso o su relación con el grano que se recolecta y se siembra, sino que, a partir del nombre del dios, lo pone en relación con el κωνσίλιον y los κώνσυλας, esto es, con el consejo o Senado y con los cónsules, la magistratura más elevada en el período republicano de la historia de Roma. Da una explicación etimológica de la función del dios Conso, una explicación que no se corresponde con las tareas agrícolas de éste. Por otro lado, parece el queronense querer identificar o, al menos, acercar a Conso la figura de Posidón a través de la relación de éste con el caballo, visible en su epíteto Ἴππιος.

Es cierto que Posidón, en Grecia, estuvo conectado con el caballo tanto en el mito como en el culto. Aunque la víctima más habitual en sus sacrificios, y la que desde tiempo más remotos se le consagró, fuera el toro, en algunos lugares y ocasiones se le ofrecían caballos⁴⁵⁴. Pausanias menciona el sacrificio de caballos a Posidón en

⁴⁵² Turcan (1998: 81).

⁴⁵³ Bayet (1984: 42).

⁴⁵⁴ En la parte final de la *Helena* de Eurípides, Teoclímeneo, el rey de Egipto que acogía en su palacio a Helena, es engañado por ésta y por Menelao, que, lejos de revelar su identidad, se muestra ante el rey disfrazado de naufrago y le explica que el esposo de Helena ha muerto en el mar y, por tanto, tanto ella como él deben cumplir con los ritos fúnebres habituales entre los griegos. Teoclímeneo consiente en ayudarles y pregunta en qué consisten esos ritos, pues los desconoce. Menelao demanda, entre otras cosas, víctimas apropiadas a quienes han muerto ahogados, en los dominios de Posidón, ante lo cual el rey egipcio sugiere un caballo o un toro. Eurípides, *Helena* 1258: ἐν βαρβάροις μὲν ἵππον ἢ ταύρον νόμος. (*Entre los bárbaros lo usual es un caballo o un toro*)

Mantineia, en la región de Arcadia, un sacrificio no cruento, sino por ahogamiento, ya que los animales eran arrojados a una corriente de agua llamada Dine⁴⁵⁵. En la *Olímpica* 13, dedicada a Jenofonte de Corinto, Píndaro atribuye el epíteto Δαμαῖος, “domador de caballos”, a Posidón⁴⁵⁶, epíteto que Farnell cree un nombre cultural real del dios⁴⁵⁷ en el Istmo. En Beocia y Tesalia, el clan de los minianos adoraba a Posidón como señor de los caballos y de las carreras de carros, y existía en esas regiones la tradición mítica que hacía al dios, transformado en caballo, padre del primer caballo, Arión, junto con la diosa Erinis. Este relato tiene un paralelo en Arcadia, donde Posidón, también bajo la forma de un caballo, se unió a Deméter, que había adoptado el aspecto de una yegua, unión de la que nació el caballo Arión.

El culto de Posidón Ἴππιος se difundió por toda Grecia, así como los certámenes ecuestres celebrados en honor del dios: cerca de Esparta existía un hipódromo consagrado a él con el sobrenombre de Geoco, “el que abraza la tierra”⁴⁵⁸, junto al que pasó el ejército tebano de Epaminondas en su campaña contra Esparta en 370 a. C. y, en la propia capital lacedemonia, se honraba a Posidón como Ἴπποκούριος, culto probablemente predorio y resultado de la migración de los minianos desde Beocia hacia el sur de Laconia, origen también del culto de Posidón en Ténaro. En Atenas, Posidón y Atenea compartían el epíteto Hípico, algo que no puede explicar ninguna asociación a nivel del mito, sino que se debe a una función compartida⁴⁵⁹: Posidón Ἴππιος y Atenea Ἴππια recibían culto en Atenas como protectores de los caballos. Posidón parece más interesado en la alimentación y la doma de caballos, mientras que Atenea enseña a los hombres a fabricar carros. En Olimpia, Posidón compartía, en cambio, este título con Hera y a ambos, a Posidón Ἴππιος y a Hera Ἴππια, les estaban consagrados sendos altares, según la descripción de Pausanias, en la misma línea de salida de los carros en

⁴⁵⁵ Pausanias 8, 7, 2: τὸ δὲ ἀρχαῖον καὶ καθίεσαν ἐς τὴν Δίνην τῷ Ποσειδῶνι ἵππους οἱ Ἀργεῖοι κεκοσμημένους χαλινοῖς. (*Antiguamente los argivos también arrojaban a la Dine caballos adornados con bridas en honor de Posidón*)

⁴⁵⁶ Píndaro, *Olímpica* 13, 69: καὶ Δαμαίῳ νιν θύων ταῦρον ἀργᾶντα πατρὶ. (*Y sacrificando al padre domador de caballos un toro blanco*)

⁴⁵⁷ Farnell (1977, vol. IV: 17).

⁴⁵⁸ Jenofonte, *Helénicas* 6, 5, 30: ἐκ τούτου δὴ ἡμέρα τρίτη ἢ τετάρτη προῆλθον οἱ ἵππεῖς εἰς τὸν ἵππόδρομον εἰς Γαιαόχου κατὰ τάξεις. (*Después de eso, al tercer o cuarto día avanzaron los jinetes en filas hacia el hipódromo de Geoco*)

⁴⁵⁹ Mikalson (2004: 46). *Vid.* pp. 135 y 171.

los certámenes ecuestres⁴⁶⁰. Existen más testimonios de este culto en el Ática, en Iliria, en Corinto y su colonia Potidea, en la Argólide, en Élide, en Delos, en Patras. Su relación con los caballos y, sobre todo, con las carreras de caballos es constante en estos puntos. De ahí que en la *Vida de Rómulo* se identifique el altar supuestamente hallado bajo tierra con el culto de Posidón Ἴππιος y que Plutarco explique que tal altar era “desenterrado” cada vez que tenían lugar competiciones ecuestres para honrar en él al dios. No obstante, en contra de esta identificación se había pronunciado Dionisio de Halicarnaso, que recoge en su escrito histórico la tradición que afirmaba que el dios al que estaba consagrado el altar subterráneo no era Conso, sino Posidón, que “es honrando en un altar bajo tierra porque este dios domina la tierra”, pero, frente a este relato, él afirma categóricamente que “en ningún lugar de la tierra” ni los griegos ni los bárbaros erigieron un “altar invisible” a Posidón⁴⁶¹. Tanto Dionisio como Plutarco mencionan un ἀφανῆς βωμός. Que el queronense crea verdadera la existencia de tal altar y su consagración a Posidón no queda del todo claro en el texto de la *Vida de Rómulo*. Es posible que solamente recoja el λόγος, el rumor que corría en tiempos de Rómulo y que ha llegado hasta ambos autores griegos del s. I. En cualquier caso, permite afirmar nuevamente la amplitud de la difusión del culto de Posidón Ἴππιος, que, originario de Beocia, se extendió por toda Grecia y llegó a otros territorios del Mediterráneo.

4.8. Conclusiones

El dios del mar, a pesar de su célebre derrota ante Atenea en la Acrópolis ateniense, era honrado como divinidad principal en diversos puntos de Grecia, no necesariamente en núcleos urbanos. Las *Vidas paralelas* aluden a su papel como divinidad Πολιοῦχος en Trecén, a su culto en Atenas, a su capacidad para producir

⁴⁶⁰ Pausanias 5, 15, 5: ἐν δὲ τῶν ἵππων τῇ ἀφέσει ἐν μὲν τῷ ὑπαίθρῳ, τῆς ἀφέσεως κατὰ μέσον που μάλιστα, Ποσειδῶνος Ἴππίου καὶ Ἥρας εἰσὶν Ἴππίας βωμοί. (*En la línea de salida de los caballos, al aire libre, exactamente en la mitad de la línea de salida, hay altares de Posidón Ecuestre y de Hera Ecuestre*)

⁴⁶¹ Dionisio de Halicarnaso 2, 31: καλεῖται δὲ ὁ θεὸς ᾧ ταῦτα ἐπιτελοῦσι Κῶνσος ὑπὸ Ῥωμαίων· ὃν (...) Ποσειδῶνα σεισίχθονά φασιν εἶναι τινες, καὶ διὰ τοῦτο ὑπογείῳ τετιμῆσθαι βωμῷ λέγουσιν, ὅτι τὴν γῆν ὁ θεὸς οὗτος ἔχει. ἐγὼ δὲ καὶ ἕτερον οἶδα λόγον ἀκούων· (...) Ποσειδῶνι γὰρ ἀφανῆ βωμὸν οὐδαμόθι γῆς οὔθ' ὑφ' Ἑλλήνων οὔθ' ὑπὸ βαρβάρων καθιδρῦσθαι. (*El dios en honor del cual cumplen estas cosas es llamado Conso por los romanos. Algunos dicen que éste es Posidón, el que agita la tierra, y dicen que es honrado en un altar subterráneo por esto, porque ese dios domina la tierra. Pero yo también sé de oídas otro relato. (...) Pues en honor de Posidón en ningún lugar de la tierra se erigió un altar invisible ni por los griegos ni por los romanos*)

terremotos, su presidencia sobre los Juegos Ístmicos o al carácter inviolable de algunos de sus templos.

Dado que fue tenido, en algunas versiones, por padre de Teseo, que nació en Trecén pero viajó a Atenas para heredar el trono de Egeo, su padre mortal en otras variantes, es posible hallar en la *Vida de Teseo*, además de estas dos versiones del nacimiento del héroe, numerosos datos relativos al culto del dios en ambas *póleis*. Con respecto a Trecén, Plutarco informa del título de Πολιοῦχος o “protector de la ciudad” con que era allí venerado, así como del uso del tridente, el más característico atributo de Posidón en la iconografía, como emblema en las monedas trecenias. En cuanto a Atenas, adonde el dios llegó llevado por una migración jonia, de nuevo la biografía de Teseo constata que se le consagraba el día 8 de cada mes tanto al héroe como al dios, que no pudo arrebatarse el puesto de diosa Políada a Atenea, pero que logró un espacio de culto de gran importancia en la *pólis*.

Plutarco recuerda en la *Vida de Teseo* su sobrenombre Γαίηχος, que, junto a los epítetos propios de la poesía épica arcaica Ἐννοσίγαιος y Ἐνοσίχθων, habitualmente traducidos como “el que abraza la tierra” o “el que sacude la tierra”, aluden a su poder para producir movimientos de tierra. En la Antigüedad se le atribuían al dios los terremotos y era frecuente tomarlos como señales enviadas por él para manifestar su desacuerdo con determinados comportamientos humanos. El rey espartano Agesilao, por su parte, como narra el queronense en su *Vida*, se sirvió de una particular interpretación de un seísmo para hacerse con el trono y desbancar a su rival Leotíquidas.

No se trata de una divinidad que estuviera usualmente implicada, como Zeus o Atenea, en la vida política y cultural de la ciudad. Sin embargo, tenía la capacidad de fomentar los contactos entre clanes y pueblos. Como se indica al comienzo de este capítulo, Posidón presidía la confederación panjonia de Asia Menor, con sede en su santuario de Mícale y, posteriormente, Éfeso. Del mismo modo, la anficionía de la isla de Calauria, en la que participaban Epidauro, Atenas, Trecén y otras cuatro ciudades más o menos cercanas a esta isla del Golfo Sarónico, contaba con Posidón como divinidad central desde tiempos muy antiguos, probablemente desde el s. IX a. C., y el santuario de Calauria, consagrado a él, servía de sede para la anficionía y de lugar de asilo especialmente reverenciado para los habitantes de Grecia. Uno de los más conocidos refugiados de este santuario fue el ateniense Demóstenes, que, según indica

su *Vida*, intentó protegerse en su interior de la persecución de Antípatro. Plutarco desea destacar la sacralidad del recinto, pues indica que ningún enemigo osó entrar en él para sacar a la fuerza al orador; fue él quien voluntariamente abandonó su refugio para entregarse. El santuario del dios en Ténaro, en el extremo sur de Lacedemonia, gozaba de la misma consideración como asilo, al que recurrían sobre todo los hilotas. Tanto éste como el templo de Calauria fueron asaltados por los piratas, según se recoge en la *Vida de Pompeyo*, en un acto de impiedad que indigna al queronense.

Ese aspecto de Posidón como divinidad que favorece el encuentro y los intercambios entre los pueblos en espacios alejados de los núcleos urbanos se observa con facilidad en su presidencia de los Juegos Ístmicos, uno de los cuatro festivales panhelénicos estefánicos, organizados tradicionalmente por los habitantes de Corinto, pero abiertos a ciudadanos de toda Grecia. La localización del santuario de Posidón en el Istmo, alejado de las *póleis* de alrededor, pero accesible tanto por tierra como por mar, favorecía la llegada de personas desde todas partes del mundo heleno, y no sólo con ocasión de los Juegos, sino que ya a finales del período micénico se utilizó el lugar con finalidad cultural, consagrado, al menos desde el s. VI a. C., a Posidón y, con anterioridad, tal vez a otra divinidad.

A partir de diversas anécdotas, relatos históricos y leyendas contenidos en las *Vidas paralelas* pueden conocerse distintos aspectos de este certamen. El hecho de que no alcanzara nunca el prestigio de los Juegos Olímpicos se deduce de los premios que, según la *Vida de Solón*, el legislador estableció para los atenienses ganadores de alguna prueba, sensiblemente menores si la prueba era ístmica que si era olímpica; la costumbre de que fueran los corintios quienes se encargaran de la preparación de los Juegos se recoge en la *Vida de Agesilao*, que acudió en su ayuda para expulsar del santuario a los argivos, enemigos a la sazón de Esparta, pues se habían apoderado, en contra de la tradición, del privilegio de presidir los sacrificios previos al certamen. En cuanto a la planta con que se elaboraban las coronas que se entregaba a los vencedores, la *Vida de Timoleón* informa de que, habiendo sido durante mucho tiempo el pino, fue éste sustituido por el apio, quizá por influencia de los Juegos Nemeos, celebrados en los mismos años que los Píticos y en un lugar cercano al Istmo. En el pasaje plutarqueo, Timoleón vence los reparos supersticiosos que provocó en sus hombres la visión de unos mulos cargados de apio, planta que se asociaba a los rituales funerarios,

recordándoles que era, al mismo tiempo, símbolo de victoria en los Juegos Ístmicos. La *Vida de Teseo*, que, como se ha dicho, contiene numerosas referencias al culto de Posidón por su supuesto parentesco con el héroe, aporta la leyenda de la fundación de los Juegos en el Istmo por parte del mismo Teseo, bien para emular a su admirado Heracles, que instauró los certámenes olímpicos en honor de su padre Zeus, bien para purificarse de la muerte de Escirón y Sinis, a los que venció en su viaje de juventud de Trecén a Atenas. Plutarco opta así por la versión ateniense de la fundación de los Juegos, que rivalizaba con la versión corintia, seguramente anterior, que tomaba a Sísifo como el responsable de su instauración, y la muerte del niño Melicertes en el mar y el enterramiento de su cuerpo, arrastrado por un delfín hasta la costa del Istmo, como motivo de la celebración regular de sacrificios y concursos en su honor. No desconoce Plutarco esta versión. De hecho, menciona, tras el relato de la fundación de Teseo, la existencia de un ritual nocturno, más similar a una τελετή o iniciación que a una πανήγυρις o asamblea de todo el pueblo, en honor de Melicertes en el recinto sagrado de Posidón en el Istmo, absorbido por el gran festival instituido por Teseo.

Otras *Vidas* muestran este festival como ocasión propicia para hacer importantes anuncios, para la transmisión de noticias de alcance casi universal por parte de los grandes dirigentes, dada la presencia de ciudadanos de prácticamente todo el territorio heleno durante su celebración. El anuncio de la retirada de las guarniciones romanas de Grecia a principio del s. II a. C., la eliminación de los tributos y la concesión de la libertad a las *póleis* helenas se describe con detalle en la *Vida de Flaminio*, desde la aparición del heraldo que iba a transmitir tal mensaje hasta el inmenso aplauso que siguió a sus palabras. En ocasiones, tales anuncios ni siquiera coincidían con la celebración del certamen, pues el τέμενος de Posidón en el Istmo se utilizó desde antiguo para realizar reuniones de carácter panhelénico. En uno de estos encuentros se produjo el nombramiento de Filipo II y, a su muerte, de su hijo Alejandro como líderes de la campaña griega contra Asia, según cuenta la *Vida de Alejandro*; del mismo modo, en una reunión similar, recoge la *Vida de Demetrio* que fue designado el macedonio ἡγεμὼν τῆς Ἑλλάδος.

Finalmente, y como ocurre con otras divinidades, trata Plutarco de asociar a Posidón con dioses de otros pueblos en virtud de rasgos o elementos culturales en los que observa coincidencias. En el caso de este dios, encuentra paralelismos con la deidad

romana Conso, cuyo altar se situaba en el Circo Máximo y se utilizaba con ocasión de las carreras ecuestres. En el capítulo dedicado a Atenea se ha mencionado ya el título Hípico que ambas deidades compartían en Atenas, aunque la adoración de Posidón Ἥπιος estaba mucho más extendida por el mundo griego y, a veces, la víctima que se le ofrecía no era el habitual toro, sino un caballo. Esta identificación de Posidón con Conso, recogida en la *Vida de Rómulo*, es, como sucede en otros casos, superficial, aunque permite hacerse una idea de las reflexiones que ya en la Antigüedad autores griegos como Plutarco, en estrecho contacto con el mundo romano, se plantearon con respecto a sus dioses y su religión.

5. Apolo

El culto de Apolo se había difundido por todos los rincones del mundo griego ya en la época en que comienzan los primeros testimonios escritos que se conservan, alrededor del 700 a. C., si bien su inclusión en el conjunto de los dioses olímpicos fue relativamente tardía, dado que no se han hallado noticias de su figura en lineal B y es probable que no se conociera en época micénica⁴⁶². No obstante, las imágenes de bronce halladas en Dreros, en la isla de Creta, que representan a Apolo, Ártemis y Leto son ejemplos de las estatuas de culto más antiguas conservadas, pertenecientes al período arcaico más temprano de Grecia, pues están fechadas en el s.VIII a. C. La mayor de ellas, la de Apolo, no mide más de un metro de alto. Aún faltaban décadas para la fabricación de las figuras colosales de oro que se alzarían en Delos o en Tegea⁴⁶³, pero dan una idea de la rápida extensión del culto apolíneo desde su entrada en el mundo helénico, a menudo superponiéndose a cultos o divinidades preexistentes. La complejidad de su carácter lo permitía ampliamente y, de ahí, la gran cantidad de epítetos con que sus adoradores podían dirigirse a él. Algunos proceden del lugar en que recibía culto (Δήλιος, de Delos; Δελφίος o Πύθιος, de Delfos o Pito; Ἀμυκλαῖος, de Amiclas; Ismenio, del río Ismeno que corría por Tebas); otros, de la figura de culto a la que supuestamente se impuso (Υακίνθιος, del héroe Jacinto; Παιάν, de la divinidad sanadora que sí está presente en las tablillas micénicas; Κάρνειος, de una divinidad doria o pre-doria, Carno, guía de los rebaños); otros, de elementos rituales (Δαφνηφόρος, por su relación con el laurel que el propio dios, según el mito, porta a Delfos desde el valle del Tempe); otros, de algunas de sus funciones (Προπύλαιος, protector de las puertas y entradas; Σμινθεύς, protector contra los ratones; Προστατήριος, protector de peligros en general; Ἀρχηγέτης, fundador de linajes; Agieo,

⁴⁶² Larson (2007: 86).

⁴⁶³ Tanto la escultura cultual de Delos como la de Tegea tenían un tamaño mucho mayor que el natural. La de Delos presentaba al dios con un arco en la mano derecha y sosteniendo a las tres Gracias sobre la izquierda. En el tratado que dedica a la música, el Pseudo-Plutarco pone en boca de Sotérico la descripción de esta estatua, haciendo hincapié en los instrumentos musicales que portan las Gracias, como símbolo del patronazgo del dios del arte musical. Pseudo-Plutarco, *Sobre la música* 1136a: καί ἡ ἐν Δήλῳ δὲ τοῦ ἀγάλματος αὐτοῦ ἀφίδρυσις ἔχει ἐν μὲν τῇ δεξιᾷ τόξον, ἐν δὲ τῇ ἀριστερᾷ Χάριτας, τῶν τῆς μουσικῆς ὀργάνων ἐκάστην τι ἔχουσιν· ἡ μὲν γὰρ λύραν κρατεῖ, ἡ δὲ αὐλός, ἡ δ' ἐν μέσῳ προσκειμένην ἔχει τῷ στόματι σύριγγα. (*Su estatua en Delos tiene en la derecha un arco, en la izquierda a las Gracias, cada una con un instrumento de música: una posee una lira, otra, unos aulós, y la de en medio, una siringa colocada en la boca*). Esta estatua cultual de Apolo, como señala Parker (1996: 150), sirvió de modelo a la Atenea Παρθένος de Fidias, que la imita en su escala, sus materiales y ciertos detalles de la iconografía.

protector de los caminos y caminantes); y otros, de su asociación con ciertos animales (Λύκιος, del lobo; Δελφίνιος, del delfín).

Sobre muchos de estos epítetos se volverá más adelante, en la medida en que sean mencionados en las *Vidas paralelas* por Plutarco. La relación de éste con Apolo es profunda. Su presencia en los escritos del queronense, tanto en las *Vidas* como en *Moralia*, es constante, así como la fe del autor en el dios de Delfos, el dios de la luz, de la justa medida, el dios que contribuyó al progreso de la civilización griega por medio de la razón en el ámbito del arte o en el de la política, y que respaldó la labor de pensadores y legisladores por medio de sus manifestaciones oraculares.

A continuación se recogen los datos relativos al culto apolíneo presentes en las *Vidas paralelas*, tanto griegas como romanas. Las alusiones a ello son muchas, pero por lo general poco ricas en detalles y datos, debido, como es habitual en los textos antiguos, al hecho de que ritos y fiestas, como los Juegos Píticos o las ofrendas de coros en Delos, eran bien conocidos. Sin embargo, resulta interesante destacar cómo esas ofrendas a Apolo se muestran en estas biografías realizadas en lugares y épocas muy diferentes, llevadas a cabo por personajes dispares, griegos y romanos, míticos e históricos. A pesar de esta amplia difusión, tanto en el espacio como en el tiempo, dos lugares ocuparon, desde época muy antigua hasta el fin del paganismo, una posición central en el culto de Apolo: Delos y Delfos. El primero, si bien recibía adoradores de todas las ciudades griegas, fue siempre el santuario de los jonios; el segundo, que comenzó como sede de culto de una confederación de diversos pueblos, tesalios y dorios entre ellos, acabó convertido en un lugar de encuentro panhelénico, abierto no sólo a helenos, sino también a romanos o a gentes procedentes de reinos orientales.

5.1.El culto de Apolo en Delos

Delos, en el centro de las Cícladas, era una sede fundamental del culto apolíneo. Siempre venerada como lugar de nacimiento del dios, son muy numerosas las fiestas que en ella se llevaban a cabo para honrar a la tríada Apolo-Ártemis-Leto. Como se comentó antes, era el centro religioso de los pueblos jonios que habitaban Asia Menor y las islas, a los que se unía el pueblo ateniense, del que procedía una parte de los colonos que emigraron durante la Época Oscura. Dado que fue el lugar de nacimiento del dios,

siempre fue tenido como el primero en la consideración de Apolo. Son de sobra conocidos los sufrimientos que, según el mito, empujaron a su madre Leto por toda la tierra hasta llegar a esta isla, el único lugar que le garantizó refugio. Allí, apoyada en una palmera⁴⁶⁴, Leto dio a luz a Ártemis y a Apolo, que llenó de esplendor y del perfume de la ambrosía toda la isla. Su presencia en ella se ve interrumpida, no obstante, cada año, pues durante los tres meses de invierno se refugia el dios en el lejano país de los hiperbóreos, donde convive con este pueblo feliz que, a cambio, según el relato tradicional, envía anualmente ofrendas al santuario delio a través de una extensa ruta cuyo origen se pierde en las regiones más septentrionales y que, en sus últimas fases, tocaba territorio griego, desde Dodona hasta la isla de Eubea y, de ahí, a través de algunas de las Cícladas, hasta Delos, tal como recoge Heródoto⁴⁶⁵. Pausanias, en cambio, afirma que, procedentes de los escitas y transportadas desde Sinope, en la costa sur del Mar Negro, a través de territorio griego, estas misteriosas ofrendas alcanzaban el Ática, concretamente Prusias, en la costa, desde donde los atenienses las escoltaban hasta Delos, manteniendo el secreto de su contenido⁴⁶⁶, aunque probablemente se tratara de las ἀπαρχαί o primicias de la cosecha. Apolo era ya una divinidad muy arraigada en los pueblos del norte de Grecia en época prehistórica. Los

⁴⁶⁴ Teognis 1, 1-2: Φοῖβε ἄναξ, ὅτε μὲν σε θεὰ τέκε πότνια Λητώ, | Φοῖνικος ῥαδιῆς χερσὶν ἐφασμαμένη. (*Soberano Febo, cuando te parió la venerable diosa Leto, agarrándose con sus manos a la flexible palmera*)

⁴⁶⁵ Heródoto 4, 33, 1-2: [1] Δήλιοι λέγουσι φάμενοι ἰρὰ ἐνδεδεμένα ἐν καλάμη πυρῶν, ἐξ Ὑπερβορέων φερόμενα, ἀπικνέεσθαι ἐς Σκύθας· ἀπὸ δὲ Σκυθέων ἤδη δεκομένους αἰεὶ τοὺς πλησιοχώρους ἐκάστους κομίζειν αὐτὰ τὸ πρὸς ἐσπέρης ἑκαστάτω ἐπὶ τὸν Ἀδρίην· [2] ἐνθεῦτεν δὲ πρὸς μεσαμβρίην προπεμπόμενα πρώτους Δωδωναίους Ἑλλήνων δέκεσθαι· ἀπὸ δὲ τούτων καταβαίνειν ἐπὶ τὸν Μηλιέα κόλπον καὶ διαπορεύεσθαι ἐς Εὐβοίαν· πόλιν τε ἐς πόλιν πέμπειν, μέχρι Καρύστου, τὸ δ' ἀπὸ ταύτης ἐκλιπεῖν Ἄνδρον· Καρυστίους εἶναι τοὺς κομίζοντας ἐς Τήνον· Τηνίους δὲ ἐς Δῆλον. ([1] *Los delios afirman que unas ofrendas envueltas en paja de trigo, llevadas desde los hiperbóreos, llegan hasta los escitas. Y que, ya recibidas de los escitas, cada pueblo las transporta al vecino más cercano hacia occidente hasta el Adriático. [2] Desde allí, enviadas hacia el sur, los de Dodona son los primeros griegos que las reciben. Y desde ellos bajan hacia el Golfo Melieo y cruzan hacia Eubea, y de ciudad en ciudad las envían hasta Caristo, y desde ella pasan de largo por Andro. Los caristios son los que las transportan a Teno, y los de Teno a Delos*)

⁴⁶⁶ Pausanias 1, 31, 2: παρὰ δὲ τούτων Σκύθας ἐς Σινώπην κομίζειν, ἐντεῦθεν δὲ φερέσθαι διὰ Ἑλλήνων ἐς Πρασιάς, Αθηναίους δὲ εἶναι τοὺς ἐς Δῆλον ἄγοντας, τὰς δ' ἀπαρχὰς κεκρύφθαι μὲν ἐν καλάμη πυρῶν, γινώσκεσθαι δὲ ὑπ' οὐδένων. (*Desde éstos, los escitas las transportan hasta Sinope, y de ahí son llevadas a través de los griegos hasta Prusias, y son los atenienses los que las llevan a Delos. Las primicias están ocultas en paja de trigo, y no son conocidas por nadie*). En su comentario a la obra de Pausanias, Frazer (1965, vol. I: 405-406) propone la existencia de dos rutas: una más antigua pasaría del Mar Negro, por el Danubio, hasta el norte del Mar Adriático; pero con el establecimiento de colonias griegas en la costa sur del Mar Negro, como Sinope, una nueva ruta podría ir desde el territorio escita hacia Sinope y desde ahí costear a lo largo del Bósforo hasta llegar al Egeo y al Ática. La primera es la que describe Heródoto, de acuerdo con las indicaciones de los sacerdotes delios. La segunda, la que muestra Pausanias, sería una versión de la ruta hiperbórea más reciente, revisada por los atenienses, cuando adquirieron el control de Delos, para adaptarla a las nuevas condiciones del comercio y para que pareciera que la ruta siempre había pasado por el Ática.

tesalios, dorios y jonios, antes de la conquista doria del Peloponeso y la fundación de las grandes colonias en Asia Menor, compartían la adoración a esta divinidad, cuyo culto se extendió de manera paralela a sus movimientos migratorios, hasta quedar firmemente instalada en las zonas eolia y jonia, y en las ciudades dorias del Peloponeso.

Es probable que el destino de las ofrendas hiperbóreas, seguramente procedentes de estos asentamientos septentrionales⁴⁶⁷, fuera en un primer momento Delfos, el centro de culto apolíneo más antiguo de los pueblos griegos del norte; la ruta seguida atravesaría Macedonia, Tesalia y Lócride hasta llegar a su destino, ruta que Farnell llama *Pythian way*⁴⁶⁸. No obstante, al final de la etapa prehistórica y ya en todo el período histórico, Delos sustituye a Delfos como receptora de estas ofrendas. La expansión de los jonios, que ya eran fervientes adoradores de Apolo antes de su migración, hacia las islas del Egeo y la costa de Asia Menor propició la creación de un nuevo centro de culto en la isla de Delos, que se convertiría en el destino de las llamadas ofrendas hiperbóreas y punto de encuentro de los jonios. A pesar de lo que podría pensarse, no supuso esto un enfrentamiento con el centro cultural anterior, Delfos. Entre ambos santuarios se dieron siempre unas relaciones cordiales y Delfos ocupó en todo momento una posición central en el culto apolíneo, especialmente como sede de inspiración mántica, como se verá más adelante.

Tanto en Delos como en Delfos, o Pito, se realizaban festivales regularmente en honor de Apolo. Con el fin de participar en ellos, las ciudades griegas enviaban delegaciones. En esas ciudades, con frecuencia, se construían a su vez santuarios de Apolo Delio o Apolo Pitio, desde donde partían las delegaciones o θεωρίαι.

Delos recibía anualmente la delegación procedente de Atenas, que trató en todas las épocas de mantener su autoridad sobre la isla. Una de las maneras más eficaces para ello fue designar a su héroe Teseo fundador de cultos apolíneos tanto en el territorio de Atenas como en la isla, en el marco mítico de su viaje a Creta para enfrentarse con el

⁴⁶⁷ Schrader (1982: 309, n. 133) señala que probablemente este pueblo misterioso provenga de un grupo de jonios que, alrededor del s.VII a. C. emigraron a Escitia y fundaron allí un asentamiento, quizá Istria, la colonia milesia situada a orillas del Danubio. Estos jonios, ligados al culto de su divinidad ancestral, Apolo, fueron seguramente identificados por los sacerdotes delios que informaron a Heródoto con los lejanos hiperbóreos que mencionaban las leyendas.

⁴⁶⁸ Farnell (1977, vol. IV: 103).

Minotauro⁴⁶⁹. Después que los restos de Teseo fueran recuperados por Cimón de la isla de Esciros y llevados a Atenas para ser ahí enterrados, en el 476 a. C., el prestigio del héroe fue en aumento y superó a todos los demás héroes del Ática en el culto y en el mito, hasta el punto de que se celebraba en su honor un festival atlético, las Teseias, y muchas otras fiestas atenienses pasaron por una *interpretatio Theseana*, como la procesión al Delfinio, las Cibernesias, las Sinecias o las Pianopsias, sobre las que se volverá más adelante. Su origen se explicaba en relación al mito de Teseo. Dado que las fuentes de Plutarco para esta *Vida* son los atidógrafos del s. IV a. C., para quienes la *interpretatio* ya estaba establecida, el queronense no duda a la hora de atribuir a la piedad del héroe numerosas fiestas destinadas a honrar a Apolo.

Volviendo a Delos, el texto de Plutarco muestra a Teseo como fundador de un festival en honor del dios que incluía una danza coral y diversas competiciones. Tras matar al monstruo y huir con Ariadna y los otros jóvenes atenienses de Creta y de la cólera de Minos, hizo un alto en su viaje de retorno a Atenas en Delos, que debía de ser desde antiguo un punto habitual en la ruta marítima que unía Atenas con Creta. En Delos realizó diversos sacrificios dedicados a Apolo, a cuya protección se había encomendado desde el inicio de su aventura. Una de las ofrendas consistió en una danza ejecutada por todos los jóvenes que le acompañaban y que imitaba los pasos que, perdidos y desconcertados, habían dado dentro del laberinto. El texto, en la *Vida de Teseo* 21,1-2, es el siguiente:

[1] ἐκ δὲ τῆς Κρήτης ἀποπλέων εἰς Δῆλον κατέσχε· καὶ τῷ θεῷ θύσας καὶ ἀναθειὸν τὸ ἀφροδίσιον, ὃ παρὰ τῆς Ἀριάδνης ἔλαβεν, ἐχόρευσε μετὰ τῶν ἠϊθέων χορείαν ἣν ἔτι νῦν ἐπιτελεῖν Δηλίους λέγουσι, μίμημα τῶν ἐν τῷ Λαβυρίνθῳ περιόδων καὶ διεξόδων, ἔν τινι ῥυθμῷ παραλλάξεις καὶ ἀνελίξεις ἔχοντι γιγνομένην. [2] καλεῖται δὲ τὸ γένος τοῦτο τῆς χορείας ὑπὸ Δηλίων γέρανος, ὡς ἱστορεῖ Δικαίαρχος. ἐχόρευσε δὲ περὶ τὸν Κερατῶνα βωμόν, ἐκ κεράτων συνηρμοσμένον εὐωνύμων ἀπάντων. ποιῆσαι δὲ καὶ ἀγῶνά φασιν αὐτὸν ἐν Δήλῳ, καὶ τοῖς νικῶσι τότε πρῶτον ὑπ' ἐκείνου φοίνικα δοθῆναι.

[1] *Navegando desde Creta puso rumbo a Delos. Y tras sacrificar en honor del dios y consagrarle la figura de Afrodita que recibió de parte de Ariadna, bailó*

⁴⁶⁹ Del mismo modo, se atribuyó a Teseo la fundación de los Juegos Ístmicos, que en la versión corintia había sido labor de Sísifo. *Vid.* pp. 186-188.

con los jóvenes una danza que dicen que los delios aún hoy realizan, imitación de las vueltas y recorridos hechos en el laberinto y que tiene lugar en cierto ritmo con cambios y evoluciones. [2] Y ese género de baile es llamado por los delios grulla, según cuenta Dicearco. Danzó alrededor del Altar de Cuernos, hecho de cuernos ensamblados, todos del lado izquierdo. Y afirman que él también celebró un certamen en Delos, y que a los vencedores les fue entregado por aquél por vez primera una palma.

Ya en época micénica se construyeron en Delos templos y tumbas sobre cuyos restos se edificaron los santuarios de Ártemis y Apolo bajo la presencia jonia, alrededor del 700 a. C., sin que ello suponga una continuidad en el culto desde época micénica⁴⁷⁰. Los objetos de valor procedentes de ese período hallados bajo el templo de Ártemis no son más que ofrendas hechas con motivo de su fundación, anterior a la del templo de Apolo. Parece ser que ella actuó como señora de la isla antes de que se impusiera el culto de su hermano, y el Altar de Cuernos alrededor del cual danzan Teseo y los demás atenienses estaba dedicado a ella⁴⁷¹, formado por la acumulación de los cuernos de las cabras que le eran sacrificadas⁴⁷².

Los coros fueron siempre una ofrenda muy habitual a Apolo. La unión de la danza y el canto constituían un ἄγαλμα, un objeto bello diseñado para agradar al dios, para

⁴⁷⁰ Las tumbas de las muchachas hiperbóreas, que según Pausanias se llamaban Hecaerge y Opis, y los objetos hallados en ellas se han considerado vestigios de un culto micénico anterior, abandonado y posteriormente recuperado, pero sólo tras sufrir una clara reinterpretación a manos de los jonios que habitaron la isla. Estas tumbas se mostraban en la Antigüedad como prueba de la llegada de los hiperbóreos a la isla para entregar sus legendarias ofrendas. El hecho de que las jóvenes no regresaran a su país motivó el envío de aquéllas a través de diferentes pueblos helenos y no helenos, en las rutas ya comentadas. Sobre sus tumbas, según se lee en Pausanias I 43, 4, las muchachas delias llevaban a cabo un ritual previo al matrimonio consistente en la dedicatoria de un mechón de su cabello: καθέστηκε δὲ ταῖς κόραις χοῶς πρὸς τὸ τῆς Ἴφινόης μνήμα προσφερεῖν πρὸ γάμου καὶ ἀπάρχεσθαι τῶν τρίχων, καθὰ καὶ τῇ Ἐκαέρῃ καὶ Ὠπίδι αἱ θυγατέρες ποτὲ ἀπεκείροντο αἱ Δηλίων. (*Es costumbre para las muchachas que lleven a la tumba de Ifínoe libaciones antes del matrimonio y que ofrezcan un mechón de su cabello, del mismo modo que también, en honor de Hecaerge y Opis, en una ocasión se cortaron el cabello las hijas de los delios*). Suárez de la Torre (2001: 141-165) analiza el testimonio herodoteo a este respecto, que habla de dos parejas de muchachas hiperbóreas (por un lado, Arge y Opis; por otro, Hipéroca y Laódica) llegadas a Delos y enterradas ahí, que recibían cultos diferentes, uno llevado a cabo por adultos, en honor de las primeras; el otro, por adolescentes como ritual de transición a la vida adulta, en honor de las otras dos.

⁴⁷¹ No hay que olvidar la poderosa influencia de la Ártemis efesia, cuyo culto se hallaba muy enraizado en esta zona oriental del mundo griego debido a la asociación temprana que se produjo entre Ártemis y la diosa de la fertilidad ya venerada en la región en época pre-helénica. *Vid.* pp. 61 y 89.

⁴⁷² En Dreros, ciudad de Creta, entre los restos del antiguo templo en que se hallaron las estatuillas de Apolo, Ártemis y Leto, se encontró también, junto al muro posterior, una caja que contenía huesos y cuernos de cabra, lo cual sin duda recordaba al Altar de Cuernos alrededor del cual danzó el coro de Teseo.

solicitar su presencia entre sus adoradores y, al mismo tiempo, para convencer a éstos de que el dios se disponía a acudir o que ya estaba entre ellos⁴⁷³. En el caso de la danza que se describe en el texto, se trata de un regalo de agradecimiento al dios, que ha permitido que desembarcaran sanos y salvos en su isla⁴⁷⁴. La danza era mimética y de una manera rítmica reflejaba los movimientos sin rumbo de los jóvenes en el laberinto, evitando al Minotauro y en busca de una salida⁴⁷⁵. Las παραλλάξεις y ἀνελίξεις que menciona el autor hacen suponer que se trataría de una danza muy compleja que serviría de inspiración mítica para los coros que en época histórica ejecutaban sus bailes en el santuario apolíneo⁴⁷⁶, ya constituidos por muchachas delias, ya por jóvenes entrenados y enviados desde diferentes ciudades griegas.

Además de esta ofrenda, el héroe instauró unas competiciones a cuyos ganadores se premió con una rama de palmera, una φοῖνιξ. La relación de Apolo con el laurel era propia del santuario délfico y poseía una gran importancia en relación con el culto y las respuestas oraculares; en Delos, en cambio, el árbol sagrado era la palmera⁴⁷⁷, a la que Leto se agarró al dar a luz a los hermanos divinos y que aún se mostraba en el Letoon, el santuario de la madre de Apolo, situado al norte del de su hijo y que contenía, además de la palmera y un altar, una estatua cultural de madera.

No se especifica de qué tipo eran los ἀγῶνες o concursos celebrados por Teseo. Es de suponer que incluirían competiciones musicales y cantos corales, como corresponde al dios más juvenil del panteón griego e “inventor de los bienes de la música”, como es

⁴⁷³ Ogden (2007: 119 y 126).

⁴⁷⁴ Calame (1977: 225-232) señala que la danza de la grulla, ideada por Teseo, se danzaba en el festival delio de las Afrodias, dedicadas a Afrodita, cuyo ζῴανον consagró el héroe a Apolo. Esta danza servía en Delos como rito de pasaje de la adolescencia a la vida adulta, razón por la cual Afrodita entra en contacto con Apolo, lo cual no deja de llamar la atención, dada la separación entre sus respectivos ámbitos de acción.

⁴⁷⁵ Calame (1977: 112-113) recoge diversas explicaciones de esta danza: unos autores la presentan como coro circular que baila en torno a un punto central; otros, como una o dos filas de coreutas, con dos conductores del coro, uno en cada extremo de la fila, si hay sólo una, o uno en cada fila, si hay dos.

⁴⁷⁶ Así lo afirma Calímaco en su *Himno a Delos* 310-315, donde muestra a Teseo como conductor del coro de los jóvenes que había escapado del Minotauro y como fundador de la costumbre de enviar anualmente una nave sagrada a Delos: οἱ χαλεπὸν μύκημα καὶ ἄγριον ὕψα φηγόντες | Πασιφάης καὶ γναμπτὸν ἔδος σκολιοῦ λαβυρίνθου, | πότνια, σὸν περὶ βωμὸν ἐγειρομένου κιθαρῖσμοῦ | κύκλιον ὠρχήσαντο, χοροῦ δ' ἠγήσατο Θησεύς. | Ἔνθεν ἀειζῶοντα θεωρίδος ἱερὰ Φοῖβῳ | Κεκροπίδαι πέμπουσι τοπήια νηὸς ἐκείνης. (*Éstos, que habían huido del cruel mugido y del salvaje hijo de Pasífae y de la curva morada del retorcido laberinto, señora, alrededor del tu altar; despierta la cítara, danzaron en círculo y guió al coro Teseo. Desde entonces a Febo envían los Cecrópidas las maromas de aquella nave que transporta peregrinos como ofrenda eterna*)

⁴⁷⁷ Vid. pp. 226-227.

llamado en el tratado *Sobre la música* del Pseudo-Plutarco⁴⁷⁸. Quizá también había competiciones atléticas. En el festival de las Delias o Apolonias, celebrado efectivamente cada año en época histórica y que suponía el encuentro o panegiria de los pueblos jonios, se incluían todos estos elementos: los sacrificios, las pruebas atléticas, musicales, literarias⁴⁷⁹ y, por supuesto, el coro de muchachas delias que, a diferencia de otras ciudades, no se constituía únicamente para la ocasión, sino que se mantenía durante todo el año y ejecutaba sus danzas cuando arribaba a la isla la θεωρία de alguna ciudad que llevaba las primicias o primeros frutos para ofrecerlos al dios.

Atenas era una de las *póleis* que enviaba delegaciones con ofrendas a Delos con regularidad. El mismo Teseo, de nuevo, aparece en el *Fedón* de Platón prometiendo a Apolo el envío anual de una θεωρία a la isla si se veía libre del laberinto⁴⁸⁰. El viaje de Teseo de Atenas a Creta y su regreso victorioso supuso el inicio de un proceso civilizador protagonizado por el héroe, al que se le atribuye no sólo la fundación de diversas fiestas, sino también la inauguración de una nueva etapa, el paso de un orden antiguo, dominado por la monarquía de Egeo y el tributo que los atenienses pagaban a Creta, a uno nuevo, con una diferente disposición política y social, pues también se consideró a Teseo responsable del sinecismo ático⁴⁸¹. Éste, con el tiempo, se superpuso

⁴⁷⁸ Pseudo-Plutarco, *Sobre la música* 1135f: ἡμεῖς δ' οὐκ ἄνθρωπὸν τινα παρελάβομεν εὐρετὴν τῶν τῆς μουσικῆς ἀγαθῶν, ἀλλὰ τὸν πάσαις ἀρεταῖς κεκοσμημένον θεὸν Ἀπόλλωνα. (*Nosotros no tomamos a ningún hombre como inventor de los bienes de la música, sino al dios adornado con todas las virtudes, a Apolo*)

⁴⁷⁹ Teognis 1, 775-779, alude a este encuentro festivo de los estados jonios: αὐτὸς [Φοῖβος] δὲ στρατὸν ὕβριστήν Μήδων ἀπέρυκε | τῆσδε πόλεως, ἵνα σοι λαοὶ ἐν εὐφροσύνῃ | ἦρος ἐπερχομένου κλειτὰς πέμπωσ' ἑκατόμβας, | τερπομένῳ κιθάρῃ τ' ἀμφ' ἐράτῃ θαλίῃ | παιᾶσιν τε χορῶν ἰαχῆσί τε σὸν περὶ βωμόν (*Él [Febo] aparta al orgulloso ejército de los medos de esta ciudad, para que los pueblos envíen con alegría, al llegar la primavera, ilustres hecatombres para ti, que gozas con la cítara y la amable fiesta y los peanes y los alegres gritos de los coros alrededor de tu altar*)

⁴⁸⁰ Platón, *Fedón* 58b: τοῦτό ἐστι τὸ πλοῖον, ὡς φασιν Ἀθηναῖοι, ἐν ᾧ Θησεύς ποτε εἰς Κρήτην τοὺς δις ἐπτὰ ἐκείνους ὄχρετο ἄγων, καὶ ἔσωσε τε καὶ αὐτὸς ἐσώθη. τῷ οὖν Ἀπόλλωνι εὐξάντο, ὡς λέγεται, τότε, εἰ σωθεῖεν, ἐκάστου ἔτους θεωρίαν ἀπάξειν εἰς Δῆλον. ἦν δὲ ἀεὶ καὶ νῦν ἔτι ἐξ ἐκείνου κατ' ἐνιαυτὸν τῷ θεῷ πέμπουσιν. (*Éste es el barco, según dicen los atenienses, en que Teseo fue en una ocasión a Creta llevando consigo a aquellos catorce, y los salvó a ellos y también a sí mismo. Ciertamente hicieron voto a Apolo, según se cuenta, de que si se salvaban, cada año llevarían a Delos una embajada, la cual desde entonces siempre hasta ahora envían cada año al dios*)

⁴⁸¹ Camps Gaset (1994: 116). *Vid.* n. 166 y pp. 110-111.

a otros héroes locales que antes que él ya relacionaban a Atenas con Delos, como es el caso de Erisictón⁴⁸².

Atenas trató por todos los medios de mantener una fortísima influencia sobre la isla, especialmente sobre los santuarios de Apolo y Ártemis y el culto delio que se desarrollaba en ellos. Al menos desde la época de Solón, en el s.VI a. C., se habían estado enviando representaciones oficiales a las panegirias jonias en Delos, las llamadas Delias. Para organizar este festival y, en general, para administrar y proteger el santuario delio, se creó una confederación religiosa, una anficiónía a la que pertenecían diversas ciudades jonias e islas vecinas, aunque el alcance real de su autoridad dependía de la influencia que pudiera ejercer algún estado más poderoso sobre Delos. Parece ser que los delios hubieron siempre de soportar patrones extranjeros para mantener su isla cuidada y adornada de una manera adecuada al dios. Antes de la tiranía de Pisístrato es probable que quien ejerciera esa influencia dominante fuera Naxos, pero una vez que Pisístrato conquistó ésta, alrededor del 545 a. C., y colocó al frente de su gobierno a su aliado Lígdamis, Atenas se convirtió en protectora o patrona del santuario y, junto con otros tiranos jonios de la época, como Polícrates de Samos, invirtió muchos recursos para organizar y embellecer este centro de culto, mostrando, a la vez, al resto del mundo griego su piedad y su respeto hacia su divinidad ancestral.

El control de Atenas sobre Delos fue tal que por dos veces ordenó la purificación de la isla, por medio de la eliminación de aquellos elementos que se consideraran contaminantes en la mentalidad religiosa griega: los cadáveres, las mujeres que acababan de dar a luz, los que habían mantenido relaciones sexuales. Para ello, Pisístrato ordenó llevar fuera de la isla todas las tumbas que quedaban a la vista del τέμενος o recinto sagrado de Apolo. Años después, Atenas renovó su interés por Delos: la isla era la sede de la Liga Marítima fundada en el 477 a. C. y encabezada por Atenas, aunque el tesoro de Apolo se trasladara a la *pólis* ática en el 454 a. C. La elección de la isla como base central de la Liga vino dictada por motivos geográficos pero indudablemente también por la importancia cultural que mantuvo para los estados jonios

⁴⁸² Se decía de él que había fundado el templo de Apolo en Delos y que, desde ahí, llevó a Atenas una estatua de madera de Ilitía. Pausanias 1, 18, 5: *μόνοις δὲ Ἀθηναίοις τῆς Εἰλειθυίας κεκάλυπται τὰ ξόανα ἐς ἄκρους τοὺς πόδας (...)* τὸ δὲ ἀρχαιότατον Ἐρυσίχθονα ἐκ Δήλου κομίσει. (*Sólo entre los atenienses las estatuas de Ilitía están cubiertas hasta la punta de los pies. (...) La más antigua la trajo Erisictón desde Delos*)

de las islas, integrados en la Liga, e incluso para estados dorios⁴⁸³. Tras la peste que acabó con un tercio de la población ateniense, unas décadas después, al comienzo de la Guerra del Peloponeso, los atenienses decidieron llevar a cabo una segunda purificación de la isla, en esta ocasión de todo su territorio, y prohibieron el nacimiento y la muerte en ella: los que estaban a punto de pasar por tales trances debían trasladarse a la cercana isla de Renea, que había sido consagrada a Apolo en el s.VI a. C. por Polícrates, el tirano de Samos⁴⁸⁴. Además, dieron un nuevo impulso al festival de las Delias que, como ocasión de reunión panjónica, mantenía sus competiciones de coros, enviados por los diferentes estados. Se restauran las competiciones atléticas, que ya se mencionan en el *Himno Homérico* a Apolo⁴⁸⁵, y se añadieron certámenes hípicas, con todo lo cual se convirtió en una fiesta realmente esplendorosa⁴⁸⁶. Es muy probable, no obstante, que los propios delios ya realizaran con regularidad una purificación de su isla, como parece indicar Plutarco en sus *Moralia*⁴⁸⁷, pero las decisiones tomadas por Atenas con respecto a Delos tuvieron mayores consecuencias para sus habitantes. La magnificencia con que los coros y las ofrendas eran enviadas a partir de entonces al santuario de Apolo delio encuentra su principal manifestación en los fastos que organizó y sufragó el ateniense Nicias apenas tres años antes de su fatídica campaña contra Sicilia. En la *Vida de Nicias* 3, 4-6, Plutarco detalla los adornos y los caros ropajes de los jóvenes integrantes del

⁴⁸³ Pausanias 4, 4, 1 señala que también los mesenios enviaban coros a Delos: *πρῶτον Μεσσηνιοὶ τότε τῷ Ἀπόλλωνι ἐς Δῆλον θυσίαν καὶ ἀνδρῶν χορὸν ἀποστέλλουσι.* (*Entonces, por primera vez, los mesenios envían para Apolo un sacrificio y un coro de varones a Delos*)

⁴⁸⁴ Tucídides recoge en su obra las dos purificaciones de Delos, una parcial, la otra total, ordenadas por Atenas. Tucídides 3, 104, 1-2: [1] τοῦ δ' αὐτοῦ χειμῶνος καὶ Δῆλον ἐκάθηραν Ἀθηναῖοι κατὰ χρησμὸν δῆ τινα. ἐκάθηρε μὲν γὰρ καὶ Πεισίστρατος ὁ τύραννος πρότερον αὐτήν, οὐχ ἅπασαν, ἀλλ' ὅσων ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ ἐφεωράτο τῆς νῆσου. τότε δὲ πᾶσα ἐκαθάρθη τοιῶδε τρόπῳ. [2] θῆκαι ὅσαι ἦσαν τῶν τεθνεώτων ἐν Δῆλῳ, πᾶσας ἀνεῖλον, καὶ τὸ λοιπὸν προεῖπον μῆτε ἐναποθνήσκειν ἐν τῇ νήσῳ μῆτε ἐντίκτειν, ἀλλ' ἐς τὴν Ῥήνειαν διακομίζεσθαι ([1] *En ese invierno, los atenienses purificaron Delos siguiendo un oráculo, pues la purificó el tirano Pisístrato anteriormente, no toda, sino cuanto se divisaba de la isla desde el templo. Pero en esa ocasión fue purificada entera de esta manera: [2] cuantos sepulcros de muertos había en Delos, todos los retiraron y ordenaron públicamente, en lo sucesivo, no morir ni dar a luz en la isla, sino pasar a Renea*)

⁴⁸⁵ *Himno Homérico a Apolo* 149-150: οἱ [Ἰάονες] δέ σε πυγμαχίη τε καὶ ὀρχηθμῶ καὶ αἰοιδῇ | μνησάμενοι τέρπουσιν, ὄτ' ἂν στήσωνται ἀγῶνα (*Ellos [los jonios], tras acordarse de ti, disfrutan con el pugilato, la danza y el canto, cuando inician el certamen*)

⁴⁸⁶ Tucídides 3, 104, 6: οἱ Ἀθηναῖοι τότε τὸν ἀγῶνα ἐποίησαν καὶ ἵπποδρομίας, ὃ πρότερον οὐκ ἦν (*Los atenienses celebraron entonces el certamen y las carreras hípicas, lo cual antes no existía*)

⁴⁸⁷ Plutarco, *Banquete de los siete sabios* 158a: Θαυμάζω δέ σου τὸν ξένον, ᾧ Σόλων, εἰ Δηλίοις ἐναγχος ποιησάμενος τὸν μέγαν καθαρμὸν οὐχ ἰστόρησε παρ' αὐτοῖς εἰς τὸ ἱερὸν κομιζόμενα τῆς πρώτης ὑπομνήματα τροφῆς καὶ δείγματα, μετ' ἄλλων εὐτελῶν καὶ αὐτοφυῶν, μαλάχην καὶ ἀνθέρικον. (*Me asombra, Solón, que tu huésped, que hace poco llevó a cabo para los delios la gran purificación, no se informara a partir de ellos de las cosas que se llevan al templo, recuerdos y pruebas de la primitiva alimentación, junto con otras cosas sencillas y naturales, malva y ramas de asfódelo*)

coro, así como toda la pompa que rodeó su desembarco en la isla y las costosas ofrendas que consagró al dios, de acuerdo con su carácter sumamente piadoso y respetuoso de la divinidad. El pasaje, aun siendo un tanto extenso, se recoge aquí íntegro:

[4] Μνημονεύεται δ' αὐτοῦ καὶ τὰ περὶ Δῆλον ὡς λαμπρὰ καὶ θεοπρεπῆ φιλοτιμήματα. τῶν γὰρ χορῶν, οὓς αἱ πόλεις ἔπεμπον ἄσομένους τῷ θεῷ, προσπλεόντων μὲν ὡς ἔτυχεν, εὐθὺς δ' ὄχλου πρὸς τὴν ναῦν ἀπαντῶντος ἄδειν κελευομένων κατ' οὐδένα κόσμον, ἀλλ' ὑπὸ σπουδῆς ἀσυντάκτως ἀποβαινόντων ἅμα καὶ στεφανουμένων καὶ μεταμφιενημένων, [5] ἐκεῖνος, ὅτε τὴν θεωρίαν ἤγεν, αὐτὸς μὲν εἰς Ῥήνειαν ἀπέβη τὸν χορὸν ἔχων καὶ τὰ ἱερεῖα καὶ τὴν ἄλλην παρασκευήν, ζεῦγμα δὲ πεποιημένον Ἀθήνησι πρὸς τὰ μετρά καὶ κεκοσμημένον ἐκπρεπῶς χρυσῶσσει καὶ βαφαῖς καὶ στεφάνοις καὶ αὐλαίαις κομίζων, διὰ νύκτος ἐγεφύρωσε τὸν μεταξὺ Ῥηνείας καὶ Δήλου πόρον οὐκ ὄντα μέγαν· εἴθ' ἅμα ἡμέρα τὴν τε πομπὴν τῷ θεῷ καὶ τὸν χρόνον ἄγων κεκοσμημένον πολυτελῶς καὶ ἄδοντα διὰ γῆς γεφύρας ἀπεβίβαζε. [6] μετὰ δὲ τὴν θυσίαν καὶ τὸν ἀγῶνα καὶ τὰς ἐστιάσεις τὸν τε φοίνικα τὸν χαλκοῦν ἔστησεν ἀνάθημα τῷ θεῷ, καὶ χωρίον μυρίων δραχμῶν πριάμενος καθιέρωσεν, οὗ τὰς προσόδους ἔδει Δηλίου καταθύοντας ἐστιᾶσθαι, πολλὰ καὶ ἀγαθὰ Νικία παρὰ τῶν θεῶν αἰτουμένους· καὶ γὰρ τοῦτο τῇ στήλῃ ἐνέγραψεν, ἦν ὥσπερ φύλακα τῆς δωρεᾶς ἐν Δήλῳ κατέλιπεν.

[4] *Se conserva el recuerdo también de sus actos de ostentación con respecto a Delos, cuán espléndidos y convenientes al dios fueron. Pues dado que navegaban hacia allí los coros que las ciudades enviaban para cantar al dios, y, según les tocaba en suerte, encontrándose la multitud frente a la nave, se les mandaba cantar sin ningún orden, y desembarcaban desorganizadamente por el apresuramiento, al tiempo que se coronaban y cambiaban de ropa, [5] aquél, cuando dirigía la embajada, desembarcó, por un lado, en Renea con el coro, las ofrendas y los demás preparativos, y, por otro, llevando consigo un puente fabricado en Atenas ajustado a las medidas y adornado espléndidamente con oro, telas teñidas, coronas y cortinajes, cruzó por la noche el camino entre Renea y Delos, que no es grande. Al amanecer, conduciendo la procesión en honor del dios y al coro que cantaba lujosamente adornado, arribó a través del puente. [6] Y después del sacrificio, el certamen y los banquetes, depositó la palmera de bronce como ofrenda al dios y le consagró un terreno de diez mil dracmas que*

había comprado, con cuyas ganancias pedía a los delios que, cuando las consagraran, celebraran banquetes pidiendo muchos bienes para Nicias de parte de los dioses. Pues eso se inscribió en la estela que dejó en Delos como guardiana de su regalo.

Las ofrendas de Nicias a los dioses se caracterizaron, en general, por su lujo y su belleza, hasta el punto de ser recordadas siglos después. Plutarco enumera, antes de éstas, otras muestras anteriores de piedad, manifestada a través de carísimos regalos a diferentes dioses: el Paladión de la Acrópolis, con revestimiento de oro, aunque ya perdido en época de Plutarco, o el templo construido en el santuario de Dioniso sobre los trípodes ganados como corego en las Dionisias⁴⁸⁸. En el texto aquí recogido aparecen términos como λαμπρά, πολυτελῶς o φιλοτιμήματα que dan una idea de la riqueza invertida por Nicias en la θεωρία o embajada de ese año, puesto que había sido designado para conducirla hacia Delos como representante del estado ateniense en el festival de Apolo.

Como se ha comentado anteriormente, es posible que este festival hubiera perdido algo de su esplendor con el paso de los años. La descripción de Plutarco del desorden en que los coros desembarcaban en la isla, colocando las correspondientes coronas sobre sus cabezas y vistiéndose a toda prisa resulta casi humorística. Se hace hincapié en esta idea de desorganización (ὄχλου, κατ' οὐδένα κόσμον, ἄσυντάκτως) para subrayar el contraste con la belleza y el orden seguidos por la delegación ateniense de Nicias: con el fin de mejorar y adornar el desembarco de su coro en Delos, se dirigieron a la isla Renea, que no dista más de 700 metros de Delos. Entre ambas, se echó un puente que ya se traía construido de Atenas con una lujosa decoración y, a través del puente, al amanecer, llegaron al festival delio con magníficos vestidos y causando la admiración de todos los demás asistentes al festival. Como se puede observar, los coros se dirigían a Delos para cantar al dios (ἄσομένους, ἄδοντα), ellos constituían la ofrenda fundamental de la fiesta, presente ya en el mito de Teseo y en el texto de Plutarco recogido anteriormente. A ello se añadían los sacrificios habituales, probablemente de ovejas y bueyes, y los certámenes musicales, atléticos y, tras la segunda purificación ordenada por Atenas, también hípicas. Plutarco sólo habla de θυσίαν y ἀγῶνα, sin más detalles, ya que prefiere centrarse en dos ofrendas personales de Nicias al dios: una palmera de

⁴⁸⁸ Vid. pp. 457-458.

bronce y un terreno, valorado en diez mil dracmas. Ya se vio, a raíz del pasaje de la *Vida de Teseo*, que la palmera desempeñaba un papel básico en el mito y el culto delio. El premio que concedió Teseo a los ganadores de los míticos certámenes que celebró en Delos fue una rama de palmera. En este caso, Nicias optó por hacer un regalo perdurable, testigo de su devoción por Apolo. Los objetos que se consagraban al dios eran muy variados, desde vestidos a armas de todo tipo, pasando por figurillas de bronce o terracota, pinturas sobre barro o madera, etc. En otros casos, las ofrendas tenían más valor: trípodes de oro, esculturas, incluso templos y otros objetos preciosos, tales como esta palmera de bronce de Nicias. Y, en ocasiones, se donaba un terreno, que pasaba a formar parte del *τέμενος* del dios, como hicieron Polícrates de Samos, que consagró Renea al dios delio, o el mismo Nicias. Éste, deseoso de mantener buenas relaciones con la divinidad, dejó instaurada la norma de celebrar banquetes en Delos pagados con los beneficios obtenidos de ese terreno, en los que se debía pedir por él, por su salud y su éxito. A pesar de todas estas precauciones, no fueron favorables los hados a sus actuaciones militares inmediatamente posteriores, ya que, tras una desastrosa campaña en Sicilia, perdió la flota ateniense que se le había encomendado y fue finalmente ejecutado en Siracusa en el 413 a. C.

Quedó, sin embargo, el recuerdo imborrable de su *θεωρία* delia y sus ofrendas. El carácter sagrado de la isla se mantuvo durante toda la historia de Grecia y fue respetada incluso por los persas que, bajo las órdenes de Darío, como narra Heródoto, no sólo no atacaron la isla ni a sus habitantes, que habían huido llenos de temor a la cercana Tenos, sino que, por medio del general medo Datis, quemaron en los altares de Apolo trescientos talentos de incienso, una valiosísima ofrenda⁴⁸⁹.

⁴⁸⁹ Heródoto 6, 97, 1-2: [1] οἱ Δῆλιοι ἐκλιπόντες καὶ αὐτοὶ τὴν Δῆλον οἴχοντο φεύγοντες ἐς Τήνον. (...) αὐτὸς [ὁ Δᾶτις] δὲ πυθόμενος ἵνα ᾗσαν οἱ Δῆλιοι, πέμπων κήρυκα ἠγόρευε σφί τάδε· [2] “Ἄνδρες ἱεροὶ, τί φεύγοντες οἴχεσθε, οὐκ ἐπιτήδεα καταγόντες κατ’ ἐμεῦ; ἐγὼ γὰρ καὶ αὐτὸς ἐπὶ τοσοῦτό γε φρονέω καὶ μοι ἐκ βασιλέως ὧδε ἐπέσταλται, ἐν τῇ χώρῃ οἱ δύο θεοὶ ἐγένοντο, ταύτην μηδὲν σίνεσθαι, μήτε αὐτὴν τὴν χώραν μήτε τοὺς οἰκίτορας αὐτῆς.” (...) ταῦτα μὲν ἐπεκηρυκαύσατο τοῖσι Δηλίοισι, μετὰ δὲ λιβανωτοῦ τριηκόσια τάλαντα κατανήσας ἐπὶ τοῦ βωμοῦ ἐθυμίησε. ([1] *Los propios delios, tras abandonar Delos, se dirigieron huyendo a Tenos.* (...) *Pero él [Datis], cuando averiguó dónde estaban los delios, enviándoles un heraldo, les anunciaba esto:* [2] *“Hombres sagrados, ¿por qué huís sin reconocer en mí a un amigo? Pues yo también soy prudente en lo respecta a cosa tan importante y se me ha notificado así de parte del rey: no dañar en absoluto esa región en la que nacieron los dos dioses, ni el territorio ni a sus habitantes.”* (...) *Eso anunció a los delios y, a continuación, tras amontonar trescientos talentos de incienso sobre el altar, los quemó.*)

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que este supuesto acto de piedad de Datis vendría dictado por el deseo de parte de los persas de sembrar la confusión entre los griegos de las Cícladas en esta primera campaña de las Guerras Médicas. Ante esta muestra de moderación de Datis, los delios y los habitantes de las islas vecinas podrían optar por no combatir a los persas, habida cuenta de que no existía una unión real de todos los estados griegos contra un enemigo común, sino que se mantuvieron en muchos casos los intereses particulares de cada estado.

El prestigio de Delos era tal que no faltaron quienes trataron de arrebatarle la característica que la hacía sagrada a ojos de griegos y no griegos: ser el lugar de nacimiento de los dos dioses hermanos. En Tegira, ciudad de Beocia muy cercana a Orcómeno, existía la tradición de que era ahí donde Leto dio a luz a Apolo, tradición en la que no falta ni la palmera ni el nombre de Delos. El lugar contaba también con un templo consagrado a Apolo e incluso con un oráculo. Plutarco recoge esta variante del mito apolíneo en la *Vida de Pelópidas*, cuando relata cómo el ejército tebano venció en su enfrentamiento contra los espartanos en Tegira, en 375 a. C., batalla que, en opinión del queronense, fue un anticipo de la victoria tebana en Leuctra, cuatro años después, sobre el mismo enemigo. Pelópidas se dirige con el Batallón Sagrado de Tebas hacia Orcómeno, aliada de Esparta, con la intención de tomarla indefensa; no obstante, al aproximarse a ella, descubre que se encuentra defendida por un contingente espartano, de modo que hubo de retroceder por Tegira, muy cerca de la cual fluye el río Melas, que forma en ese punto pequeños lagos. Es ahí donde se hallaba el templo de Apolo Tegireo, como se lee en la *Vida de Pelópidas* 16, 3-4:

[3] Μικρὸν δ' ὑπὸ τὰ ἔλη νεῶς ἐστὶν Ἀπόλλωνος Τεγυραίου καὶ μαντεῖον ἐκλειμμένον οὐ πάνυ πολὺ χρόνον, ἀλλ' ἄχρι τῶν Μηδικῶν ἤκμαζε, τὴν προφητείαν Ἐχεκράτους ἔχοντος. καὶ τὸ μὲν πλησίον ὄρος Δῆλος καλεῖται, καὶ πρὸς αὐτὸ καταλήγουσιν αἱ τοῦ Μέλανος διαχύσεις, [4] ὀπίσω δὲ τοῦ ναοῦ δύο ῥήγνυνται πηγαὶ γλυκύτητι καὶ πλήθει καὶ ψυχρότητι θαυμαστοῦ νάματος, ὧν τὸ μὲν Φοίνικα, τὸ δ' Ἐλαίαν ἄχρι νῦν ὀνομάζομεν. ἐνταῦθα μυθολογοῦσιν γενέσθαι τὸν θεόν, οὐ φυτῶν μεταξὺ δυεῖν, ἀλλὰ ῥείθρων τῆς θεοῦ λοχευθείσης.

[3] *A poca distancia de los lagos está el templo de Apolo Tegireo y el oráculo abandonado hace no mucho tiempo, pero que floreció hasta las Guerras Médicas, teniendo en él Equécrates el don profético. Y el monte cercano se llama Delos y hasta él llegan las corrientes del Melas, [4] y detrás del templo nacen dos fuentes con la dulzura, abundancia y frescura de un maravilloso manantial, de las cuales, a una Palmera y a la otra Olivo hasta hoy llamamos. Cuentan que allí nació el dios, no entre dos árboles, sino que la diosa se puso de parto entre dos riachuelos.*

Plutarco parece recoger una tradición popular, seguramente poco conocida y desde luego con pocas posibilidades de arrebatarse algo de la fama y el prestigio de Delos

como lugar sagrado. Los nombres que se asocian al mito del nacimiento de Apolo están aquí presentes: Delos es un monte situado en las cercanías de este recinto sagrado, regado por las aguas del Melas. El templo comparte algunas características con el cercano santuario delfico: ambos se hallan instalados en plena naturaleza, fuera de los límites de cualquier *pólis* y cuentan con el frescor y la belleza de los árboles que los rodean y con fuentes muy agradables en las que purificarse antes de acceder al recinto sagrado. Son equivalentes a la fuente Castalia estas dos fuentes, llamadas Palmera y Olivo y, al mismo tiempo, son la alternativa, en esta versión del mito, a los árboles en que se apoya Leto en el momento de dar a luz a los dos dioses. Según esto, el dios no nació entre dos árboles, sino entre dos arroyos⁴⁹⁰.

El olivo no aparece citado en el *Himno Homérico a Apolo*, sino que es un añadido de la tradición ática. Tal como se verá en seguida, Atenas, gracias al control religioso que ejerció prácticamente en todas las épocas sobre Delos, fue introduciendo, especialmente en la época helenística, el culto de su divinidad Poliada, Atenea. Una muestra de ello es esta variante del mito: a la palmera tradicional se une ahora el árbol de Palas, el olivo, como apoyo para la sufriente Leto. Así aparece en diferentes autores⁴⁹¹, aunque también puede encontrarse citado el laurel, otro árbol propio de la esfera cultural de Apolo.

Otro punto en común entre este pequeño santuario y el de Delfos es la existencia en ambos de un oráculo. El de Tegira, en palabras de Plutarco, se mantuvo en funcionamiento hasta un momento relativamente tardío, hasta las Guerras Médicas. Es evidente que su proximidad con el oráculo delfico hacía casi imposible su desarrollo, si

⁴⁹⁰ Los efesios se preciaban también de habitar la tierra que vio nacer a Apolo y Ártemis, como recoge Tácito en sus *Anales* 3, 61: *Primi omnium Ephesii adiere, memorantes non, ut vulgus crederet, Dianam atque Apollinem Delo genitos: esse apud se Cenchrium amnem, lucum Ortygiam, ubi Latonam partu gravidam et oleae, quae tum etiam maneat, adnissam edidisse ea numina. (Los efesios se presentaron los primeros, recordando que no nacieron Diana y Apolo en Delos, como cree el vulgo; decían que había entre ellos un río llamado Cencrio, un bosque llamado Ortigia, donde Latona, cargada por el parto, dio a luz a esos dioses apoyándose en un olivo que aún se conservaba)*

⁴⁹¹ Eurípides, *Ifigenia entre los tauros* 1097-1102: ποθοῦσ' Ἄρτεμιν λοχίαν, | ἃ παρὰ Κύνθιον ὄχθον οἰ- | κεῖ φοινικά θ' ἄβροκόμαν | δάφναν τ' εὐερνέα καὶ | γλαυκᾶς θαλλὸν ἱερὸν ἐλαί- | ας, Λατοῦς ὠδῖνα φίλαν (*Añorando a Ártemis la protectora de los partos, / que cerca del monte Cintio habita, y la palmera de delicada copa y el floreciente laurel y el tronco sagrado del resplandeciente olivo, hija querida de Leto*); Catulo 34, 5-8: *o Latonia, maximi | magna progenies Iovis, | quam mater prope Deliam | deposiuit olivam. (Oh Latonia, ilustre linaje del ilustrísimo Iove, a quien su madre parió cerca del olivo delio)*; Ovidio, *Metamorfosis* 6, 335-336: *Illic incumbens cum Palladis arbore palmae | edidit invita geminos Latona noverca. (Recostándose allí en una palmera junto al árbol de Palas, dio a luz Latona a los hermanos a pesar de su madrastra)*. Ruiz de Elvira (1982: 77-78) cita más variantes en las que aparecen una palmera y un laurel, dos laureles, un olivo y un laurel o sólo un olivo.

bien no ocurrió lo mismo con otro oráculo también cercano a Delfos, el de Apolo Pteo en Beocia, que atrajo las visitas no sólo de los habitantes de la región, sino también de los de la vecina Atenas⁴⁹². Otros, en cambio, alcanzaron gran importancia y popularidad por estar alejados de Delfos, como es el caso de los que se visitaban en la costa de Asia Menor, especialmente el de Dídima. Los habitantes de la zona necesitaban su propio centro oracular que, en este caso, podía sufrir la influencia de tradiciones religiosas no griegas procedentes de zonas orientales.

Las reclamaciones de Tegira como lugar de nacimiento de Apolo no tuvieron gran difusión. Aunque es posible que Delfos apoyara estas pretensiones como un medio de robar protagonismo a la otra gran sede cultural de Apolo, Delos, lo cierto es que no hay huellas de auténtica rivalidad entre ambas, sino que Delos reconoció la hegemonía religiosa de Delfos y no trató de competir con ella como centro oracular.

La influencia ateniense sobre Delos no fue continua: se debilitó tras la derrota en Egospótamos en 405 a. C., aunque posteriormente fue recuperada. Incluso a mediados del s. IV a. C. se abrió un debate, arbitrado por la anfictionía délfica, que se hallaba presidida por Filipo de Macedonia, sobre quiénes debían controlar el santuario de Apolo, los delios o los atenienses. Filipo, tras escuchar los discursos de ambos bandos, falló a favor de Atenas, seguramente por su deseo de congraciarse con esta *pólis*. En toda la época helenística la isla funcionó como puerto importante y centro comercial del Mar Egeo, sin perder su carácter sagrado. Los cultos de Ártemis, Apolo y Leto se mantuvieron, así como los de Zeus Cintio, Atenea Cintia o Posidón Asfaleo, tan antiguos como los de la tríada, pero el contacto con diferentes pueblos (egipcios, palestinos, romanos), dada su importancia comercial, provocó la aparición de nuevos cultos.

Atenas, tras siglos de reforzarlo y perderlo sucesivamente, recuperó el control total de Delos cuando el romano Emilio Paulo, tras su victoria sobre Perseo de Macedonia en 168 a. C., en agradecimiento a la ayuda prestada por los atenienses en el conflicto, se lo concedió. Atenas se hizo cargo del tesoro sagrado y de todos los cultos de Delos, tanto griegos como no griegos. Así, no restringidos por sus propias tradiciones religiosas, innovaron en este aspecto en el ámbito de Delos, que acabó convertida en un

⁴⁹² Larson (2007: 95).

crisol de religiones donde poco a poco los cultos extranjeros, para los que en un primer momento sólo se permitió la fundación privada, se consideraron estatales⁴⁹³. Atenas fomentó el culto de su diosa Políada, Atenea, cuyo árbol sagrado se incluyó en el mito tradicional del nacimiento de Leto: en 158 a. C. se añadió al antiguo festival de las Delias o Apolonias unas Ateneas, que incluían la típica carrera de antorchas de las Panateneas. Se introdujo el culto de Asclepio, aunque casi un siglo después que en Atenas, el de Baal de Babilonia, el del asirio Atargatis y el de los egipcios Sarapis e Isis, que alcanzaron un gran desarrollo⁴⁹⁴.

Por otro lado, los monarcas helenísticos dieron su nombre a nuevos festivales dirigidos a Apolo. Es el caso de las Ptolomeas o las Ataleas. Otros festivales sí se fundaron para honrar a gobernantes, como el culto de Ptolomeo I Soter, establecido en Delos a su muerte en 283 a. C. y que contaba con sacrificios en el altar que se erigió en su honor en la isla y competiciones de tragedias. Un poco antes, a finales del s. IV a. C., y siguiendo el ejemplo de Atenas, la Confederación de las Islas, cuya base estaba en Delos y que integraba diversas islas de las Cícladas, concedió honores divinos a Antígono Monofalmo y a su hijo Demetrio Poliorcetes, bajo la forma de dos festivales, las Antigoneas y las Demetrias, que se celebraban en años alternos.

5.2.El culto de Apolo en Delfos. Los Juegos Píticos

Antígono, tras una serie de derrotas en Asia, se centró en la conquista de Grecia, que a finales del s. IV a. C. estaba en manos de Casandro, y del Mediterráneo oriental, dominado por Ptolomeo I. Con este último se vio obligado a firmar la paz, al no conseguir la victoria en su ataque a Egipto, pero no ocurrió lo mismo con Casandro, cuyas guarniciones fueron expulsadas de Atenas cuando, en 307 a. C., ocupó su hijo Demetrio el Pireo. Demetrio de Falero, que había gobernado esta *pólis* durante diez años en nombre de Casandro, se vio forzado a huir a Egipto, donde fue acogido por Ptolomeo I, quien le encargó, diez años después, la dirección de la Biblioteca de Alejandría.

⁴⁹³ Mikalson (1998: 208-214).

⁴⁹⁴ Mikalson (2004: 200-201).

Antígono y su hijo Demetrio fueron muy bien recibidos por los atenienses, que, como agradecimiento por la “liberación” que habían traído a la ciudad, les llamaron “dioses salvadores” (σωτήρες θεοί) y decretaron para ellos honores excesivos, en opinión de Plutarco: se crearon dos nuevas tribus, la Antigónide y la Demetriade, que se sumaron a las diez establecidas por Clístenes; se bordaron sus rostros en el peplo que se ofrecía a Atenea anualmente⁴⁹⁵; y se les hizo casi equivalentes a Apolo al proponer Estrátocles que los embajadores que se dirigieran a ellos recibieran el nombre de “teoros”. Así lo narra Plutarco en la Vida de Demetrio 11, 1:

ἔγραψεν ὅπως οἱ πεμπόμενοι κατὰ ψήφισμα δημοσίᾳ πρὸς Ἀντίγονον ἢ Δημήτριον ἀντὶ πρεσβευτῶν θεωροὶ λέγοντο, καθάπερ οἱ Πυθοῖ καὶ Ὀλυμπιάζε τὰς πατρίους θυσίας ὑπὲρ τῶν πόλεων ἀνάγοντες ἐν ταῖς Ἑλληνικαῖς ἑορταῖς.

Propuso por escrito que los que fueran enviados por decreto públicamente ante Antígono o Demetrio recibieran el nombre de teoros en lugar de embajadores, como los que conducen los sacrificios estatales en beneficio de las ciudades a Pito y a Olimpia en las fiestas helénicas.

El término habitual para referirse a los legados y embajadores que se presentaban ante el gobierno de Atenas era πρέσβυς ο, en época más tardía, πρεσβευτής, que es el aquí recogido por Plutarco. El πρέσβυς tenía una función política restringida al ámbito de lo humano; en cambio, el título propuesto por el adulator Estrátocles tenía connotaciones religiosas. Un θεωρός era también un embajador, un enviado de la ciudad, pero su misión era presentarse como representante estatal ante una divinidad y honrarla en nombre de su *pólis*, para la que pide la protección del dios. Ya se ha comentado que salían regularmente desde Atenas hacia Delos θεωρίαι o embajadas desde época bastante temprana y diversos mitos justifican esta costumbre. Otras se dirigían a otros centros religiosos, para consultar un oráculo o para participar en certámenes. En el texto se mencionan dos destinos muy habituales, Pito y Olimpia, a las que Atenas y otras muchas ciudades de Grecia acudían con motivo de los Juegos Píticos y Olímpicos, y para la consulta del oráculo délfico, cargados con ofrendas y víctimas que serían sacrificadas en honor de los dioses. Se trataba de dos santuarios sumamente importantes, consagrados a Apolo y Zeus respectivamente, de modo que el cargo de

⁴⁹⁵ Vid. p. 117.

θεωρός revestía a quien lo desempeñara de un gran prestigio. El dar ese nombre a los enviados ante Antígono y Demetrio suponía considerarlos dioses a la altura de Apolo y Zeus, y tratarlos como tales.

Una desmesura tal por parte de ciertos atenienses fue respondida por otra semejante procedente de Demetrio y que guarda relación de nuevo con Apolo y con el festival pítico que tenía lugar en Delfos: en el año 290 a. C. decide celebrar los Juegos Píticos en Atenas, despojando a los ἀγῶνες de su sede tradicional, dado que la Liga Etolia dominaba el territorio délfico e impedía el traslado de los participantes atenienses al lugar del festival.

Los Juegos Píticos, celebrados cada cuatro años, constituían una de las fiestas más conocidas del culto de Apolo en Delfos y para su supervisión y control se creó en época temprana una anficiónía de doce miembros de origen predominantemente dorio, eolio y jonio. Estos pueblos, en la época en que aún habitaban asentamientos en el norte de Grecia, antes de sus respectivas migraciones al sur y al otro lado del Egeo, tenían en Delfos la sede más meridional del culto de Apolo que compartían. Esta sede fue para ellos punto de encuentro no sólo religioso, sino también político y diplomático. En el s. VI a. C. adquirió carácter panhelénico y toda ciudad griega podía enviar delegaciones para participar en los certámenes que se realizaban como forma de veneración a Apolo Délfico o Pítico y que llegaron a ser los más importantes del mundo helénico, sólo superados en fama y prestigio por los Juegos Olímpicos.

En un primer momento, el certamen se reducía a un concurso musical: el canto de un himno con acompañamiento de cítara destinado a celebrar la victoria del dios sobre Pitón, la serpiente que ocupaba el santuario antes de la llegada de Apolo, motivo legendario que se convierte en causa de la fundación de los Juegos por parte del mismo dios⁴⁹⁶. Este certamen iba acompañado de otra celebración, llamada Septerión y que incluía una representación mímica que reflejaba la lucha del dios contra el monstruo y el viaje emprendido a continuación por Apolo al valle del Tempe con el fin de

⁴⁹⁶ Gea era la divinidad femenina que, según diversas fuentes, expresaba sus oráculos en Delfos, aunque Larson (2007: 93) indica que las evidencias literarias y arqueológicas de ello no se remontan más allá del s. V a. C. Es cierto, sin embargo, que Gea poseía oráculos en otros puntos de Grecia. Es algo característico de la religión griega el sustituir elementos ctónicos por otros de carácter olímpico, representados en este caso por Gea y Pitón, de un lado, y la figura de Apolo, de otro. El dios, en época muy temprana, antes de los movimientos de los pueblos del norte de Grecia a través del mar, e incluso antes de que el Peloponeso fuera totalmente helenizado, llegó a Pito y tomó posesión del lugar y del nombre Πύθιοις.

purificarse. Estos actos se llevaban a cabo cada ocho años, en el tercero a partir de la Olimpiada de número impar, y se consideraban los más solemnes de la religión délfica.

La creciente popularidad de este santuario apolíneo como sede de los rituales mencionados, pero sobre todo motivada por la existencia en él del oráculo que llegaría a ser conocido en todo el mundo antiguo y que se mantuvo en funcionamiento hasta la llegada del cristianismo, provocó los enfrentamientos conocidos como Guerras Sagradas. La primera de ellas, en 591 a. C., enfrentó a la anficiónía délfica con la vecina ciudad de Crisa, que estorbaba la llegada de los peregrinos a Delfos, pues debían cruzar su territorio. Tras esta victoria, los anficiones deciden celebrar cada cuatro años los Juegos Píticos, aunque el drama sagrado del *Septerion* se mantiene cada ocho, y asignarse la tarea de administrar económicamente el santuario y dirigir los ἀγῶνες, que se convierten en panhelénicos y cuyo programa fue aumentando progresivamente. Al concurso de cítara se añadieron dos concursos musicales nuevos: el llamado νόμος Πυθικός, un solo de auló, y canto acompañado de auló. En el 558 a. C. se instauró otra prueba, el solo de cítara. Parece ser que también se celebraban concursos poéticos y de pintura. Estos certámenes artísticos eran los más característicos y prestigiosos de los Juegos Píticos, incluso cuando se completó el programa con competiciones gímnicas e hípicas, siguiendo el modelo de los Olímpicos, si bien los anficiones introdujeron alguna innovación⁴⁹⁷.

El programa se fue conformando, por tanto, a lo largo de todo el s. VI a. C. bajo la autoridad de la anficiónía délfica, que sólo reservó para los habitantes de Delfos las funciones sacerdotales del santuario. Los anficiones se encargaban del buen estado de las instalaciones, de todos los preparativos para los sacrificios y la procesión, de las modificaciones del programa, de anunciar, por medio de heraldos, la πανήγυρις en las distintas ciudades y de proclamar la tregua sagrada que permitiría a todos los interesados asistir. No se sabe con seguridad cuánto duraba ésta, pero sí que su violación suponía la expulsión del santuario y el pago de fuertes multas. En cuanto a la extensión de los Juegos, en un principio pudo bastar con un solo día, en que tenía lugar el concurso musical; posteriormente se ampliaría el número de días a medida que se introducían nuevos concursos, hasta un total de seis o siete días.

⁴⁹⁷ Segura Munguía (1992: 215-216).

Los premios que recibían los ganadores eran, a principios del s. VI a. C., objetos de valor, extraídos de los despojos arrebatados a la ciudad de Crisa, vencida por la anfictionía en la Primera Guerra Sagrada. Sin embargo, pronto pasaron a ser sólo honoríficos: en concreto, a los vencedores se les premiaba con una corona de laurel, que era traído desde el valle del Tempe con ocasión del *Septerion*⁴⁹⁸, que, como se ha indicado anteriormente, reproducía el combate de Apolo con la serpiente e incluía una procesión sagrada hacia el Tempe, a imitación del viaje realizado por el dios ahí para purificarse por la muerte del monstruo, del que volvió a Delfos con el árbol sagrado⁴⁹⁹. Este recorrido desde el Tempe hasta el santuario pítico a través de Tesalia y la Lócride parece un reflejo, a su vez, del *Pythian way* del que habla Farnell⁵⁰⁰, a través del cual arribaban a Delfos las ofrendas hiperbóreas a finales de la primavera o principios del verano, momento que coincidiría aproximadamente con los Juegos Píticos. El retorno triunfal del dios a Delfos desde su retiro entre el misterioso pueblo del norte se asociaba, por tanto, a esta procesión en la que también participaba Apolo, en la figura del muchacho *δαφνηφόρος*, portador del laurel.

Además de Delfos, otras ciudades celebraban la *Δαφνηφορία* con procesiones similares, como es el caso de Tebas, y Apolo *Δαφνηφόρος* era venerado no sólo en Tebas, sino también en Larisa, en Queronea y en el demo ático de Flie, sobre el que se volverá más adelante. De la misma manera, el culto de Apolo Pitio (*Πύθιος* o *Πυθαεύς*) no se restringía al santuario pítico, sino que se extendió por todo el territorio griego, en ciudades del continente, como Esparta, Atenas o Argos, pero también fuera de él, debido al importante papel jugado por su oráculo en el proceso de colonización: la consulta al oráculo antes de emprender una expedición colonizadora aseguraba el respaldo religioso y ciertas perspectivas de éxito, y era imprescindible ya en el s. VII a. C.⁵⁰¹. Una vez

⁴⁹⁸ Fontenrose (1980: 457, n. 22) confiesa no saber de dónde procedía el laurel en la convocatoria pítica que no coincidiera con la celebración del *Septerion*.

⁴⁹⁹ Probablemente el *Septerion* no fue en su origen una serie de actuaciones miméticas, sino puramente rituales, que apelaban al poder mágico de la naturaleza y que mostraban la rama de laurel como amuleto que traería la fertilidad a su territorio. Fontenrose (1980: 455-456) señala que está de acuerdo con otros estudiosos que ven en el *Septerion* un festival de purificación, cuyos rituales precedían a la interpretación mítica que los relaciona con Apolo y la serpiente. El muchacho que portaba el laurel en esta procesión era, pues, en un primer momento, una especie de *φαρμακός* que cargaba con las culpas de la comunidad y viajaba al valle del Tempe para deshacerse de ellas, volviendo después a Delfos transformado y purificado.

⁵⁰⁰ *Vid.* n. 468.

⁵⁰¹ Domínguez Monedero (1991: 112-114).

establecida la colonia, Apolo era venerado en ella frecuentemente como Ἀρχηγέτης o fundador, pero se enviaban ofrendas de agradecimiento por el buen resultado de la misión a Apolo Pitio en Delfos, que contribuían a embellecer su santuario y a engrandecer cada vez más su fama. Delfos era, pues, el centro cultural apolíneo más destacado, superando incluso a Delos, con una inmejorable ubicación estratégica, ya que a ella llegaban dos rutas desde el norte y el este de Grecia, mientras que para los habitantes del Peloponeso resultaba cómodo atravesar el Golfo de Corinto para alcanzar el santuario.

De todas las fiestas que tenían lugar allí en honor de Apolo⁵⁰², los Juegos Píticos fueron el festival más grandioso, con la afluencia de músicos, poetas, artistas y deportistas de todo el mundo griego, integrados en las delegaciones de las diferentes ciudades, cuyos representantes vestían lujosos atuendos y conducían suntuosas ofrendas y víctimas para el dios. Cuando Demetrio Poliorcetes se propuso desligar estos actos religiosos y agonísticos de su sede y celebrarlos en Atenas estaba despreciando el lazo sagrado que unía al dios con sus sacerdotes y sus lugares de culto. Plutarco lo recoge en la *Vida de Demetrio* 40, 4:

Τῶν δὲ Πυθίων καθηκόντων, πράγμα καινότατον ἐπέτρεψεν αὐτῷ ποιεῖν ὁ Δημήτριος. ἐπεὶ γὰρ Αἰτωλοὶ τὰ περὶ Δελφοῦς στένα κατεῖχον, ἐν Ἀθήναις αὐτὸς ἦγε τὸν ἀγῶνα καὶ τὴν πανήγυριν, ὡς δὴ προσῆκον αὐτόθι μάλιστα τιμᾶσθαι τὸν θεόν, οἷς καὶ πατρῶος ἐστὶ καὶ λέγεται τοῦ γένους ἀρχηγός.

Cuando se acercaban los Juegos Píticos, se permitió hacer Demetrio una acción completamente novedosa, pues, dado que los etolios ocupaban los desfiladeros en las cercanías de Delfos, celebró él en Atenas el certamen y la panegiria, en la idea de que era muy conveniente que el dios fuera honrado allí por aquellos de los que se cuenta que es ancestro y fundador del linaje.

Desde que la anficiónía de los pueblos del norte de Grecia consideró Delfos su sede central, este santuario fue controlado por diferentes pueblos, dada su influencia en cuestiones como la fundación de colonias, innovaciones políticas o del culto y purificaciones. Delfos atravesó una época de dominio tesalio y, en el s. VI a. C., pasó a

⁵⁰² Otras fiestas destacadas eran la celebración de la epifanía del dios, poco antes de los Juegos Píticos, el día 7 del mes délfico de Busios, o la θεοξενία, en la que el dios recién llegado ofrecía su hospitalidad a los otros dioses.

estar controlada por los Alcmeónidas atenienses. Al igual que ocurrió con Delos, tras la victoria de Lisandro en Egospótamos sobrevino un período de dominio espartano en el santuario. La anficiónía no desaparece, lo que cambia es la influencia de uno de los miembros sobre todos los demás en el consejo anficiónico: Atenas fue una *pólis* representante de los jonios durante toda la Antigüedad; Esparta, de los dorios del Peloponeso, junto con Sición, Corinto y Argos, que, en ocasiones, dominaba el voto dorio por delante de Esparta. Tras dos breves períodos de dominación espartana y tebana, que se corresponden con las épocas en que Esparta y Tebas ejercen la hegemonía sobre el resto de estados griegos en los años inmediatamente posteriores a la Guerra del Peloponeso, Filipo de Macedonia es colocado a la cabeza de la anficiónía en 346 a. C. y obtiene la presidencia de los Juegos Píticos, en reconocimiento del papel desempeñado por Macedonia en los asuntos griegos, especialmente en la Tercera Guerra Sagrada, que enfrentó a focidios y beocios debido a la pesada multa que la anficiónía délfica, dominada en ese momento por los tebanos, impuso a los focidios por aprovechamiento sacrílego de las tierras del templo de Delfos.

Tan sólo unos años después, el control sobre el santuario recaía en la llamada Liga Etolia que, si bien existía ya en el s. IV a. C., consiguió dominar un amplio territorio de la Grecia central durante la primera mitad del s. III a. C., aprovechando la situación de decadencia política de las *póleis* tradicionales, y planteó nuevos obstáculos a los dirigentes macedonios posteriores a Alejandro Magno, empeñados en lograr la soberanía sobre toda Grecia. Atenas, a principios del s. III a. C., se hallaba en poder de Antígono y su hijo Demetrio. Amenazada por la expansión de la confederación etolia, veía los Juegos Píticos del año 290 a. C. como inaccesibles. No obstante, lejos de renunciar a ellos, Demetrio plantea un *πράγμα καινότατον*, algo completamente nuevo: celebrar los certámenes y la reunión panhelénica en Atenas, lo cual es un nuevo acto de soberbia por parte del macedonio. Apolo Pitio era venerado en Atenas, pero el festival pítico en Delfos no podía ser trasladado sin más de un lugar a otro. Los Juegos Píticos deben entenderse no sólo como una manifestación esplendorosa del culto de Apolo Délfico, sino también como una ocasión que propiciaba las relaciones diplomáticas internacionales y servía de entretenimiento a los asistentes, que disfrutaban de los concursos y visitaban como auténticos turistas el recinto sagrado de Apolo, recorrían la Vía Sagrada que subía hasta el templo del dios, sede del oráculo, y admiraban las numerosas dedicatorias que a lo largo del tiempo generales, reyes, ciudadanos

particulares y ciudades enteras habían ofrecido al dios en agradecimiento por sus indicaciones oraculares o en conmemoración de una victoria militar. La situación de Delfos, fuera de los límites de cualquier *pólis* de importancia, permitía estas reuniones panhelénicas en un espacio neutral, a lo que hay que sumar el peso del mito que ligaba a Apolo con este lugar en que dio muerte a Pitón, donde supuestamente estaba enterrado el monstruo y adonde regresó triunfal tras su purificación en el valle del Tempe. Ya se ha comentado que la interpretación de los rituales apolíneos de Delfos a partir de estos relatos míticos es posterior a la existencia misma de los rituales, pero en la época en que Demetrio Poliorcetes se atrevió a realizar ese *πράγμα καινότερον* la relación del mito con el festival pítico estaría ya perfectamente establecida.

Demetrio arrebató a la gente de Delfos, para la que la anfictionía sólo había reservado funciones sacerdotales en el santuario, la celebración del festival. Para justificar esa decisión, recurre a un argumento no político, sino religioso: ¿cómo no iba a ser adecuado que el festival tuviera lugar en Atenas, si era ahí venerado como Πατρῶος, esto es, antepasado, fundador del linaje? Demetrio apela a estos sobrenombres que Apolo recibía en Atenas para que se entendiera como algo natural la celebración de los Juegos Pítics en un lugar diferente del tradicional. Del papel desempeñado por Apolo Πατρῶος en el culto y la sociedad ateniense, del que hay diversos testimonios en las *Vidas paralelas*, se hablará más adelante, en el apartado dedicado a los cultos de Apolo en Atenas.

Ante la presión ejercida por Pirro en Macedonia y por Ptolomeo, que llamaba a la sublevación a la población griega, Demetrio se vio obligado a huir de Grecia poco después de los hechos descritos por Plutarco relativos a los Juegos Pítics, en 288 a. C. Los atenienses, “liberados” de Demetrio, iniciaron un período de reorganización de su religión: a nivel interno, eliminaron o redirigieron muchos elementos del culto de Demetrio, las familias sacerdotales retomaron sus funciones, los cultos estatales tradicionales (las Dionisias urbanas, las Panateneas, los misterios de Eleusis) funcionaron de nuevo con normalidad; a nivel interestatal, se reincorporaron a las actividades religiosas internacionales y se produjo una aparente reconciliación con los etolios al participar en la expulsión de las tribus celtas que invadieron Grecia en 279 a. C. y que llegaron hasta el santuario délfico. Con el fin de conmemorar esta victoria, los etolios y beocios, principales combatientes contra los bárbaros, instituyeron en Delfos

unos nuevos juegos, las Soterias, en honor de Apolo Πύθιος y Zeus Σωτήρ, a los que Atenas envió una delegación.

Estos nuevos juegos se celebrarían de manera paralela a los Juegos Píticos, de los que aparece otra referencia en la *Vida de Agesilao*, en la que se menciona la procesión solemne que tenía lugar en Delfos antes del comienzo de los certámenes. Al poco de ser nombrado rey de Esparta, en 399 a. C., Agesilao emprendió la campaña contra el persa, primero en Asia Menor, hacia cuyo interior se dirigía, tras una serie de victorias, entre las que destaca la de Sardes contra el sátrapa Tisafernes, cuando fue llamado por Esparta de nuevo a Grecia, pues algunas ciudades que se oponían a la hegemonía espartana, entre las que se contaban Tebas, Corinto, Atenas y Argos, se habían aliado contra la *pólis* lacedemonia e, instalados sus ejércitos en el Istmo de Corinto, pretendían bloquear las tropas espartanas y a sus aliados en el interior del Peloponeso.

Agesilao, renunciando a la gloria que sus victorias en Asia le habrían reportado, obedeció el mandato de los éforos, cosa digna de admiración para Plutarco⁵⁰³. Viajando por tierra, atravesó Tesalia y se instaló con sus tropas en Coronea, en Beocia. Allí venció a tebanos y argivos⁵⁰⁴ y, acto seguido, se encaminó a Delfos, con intención de participar en la procesión sagrada de Apolo y hacerle una valiosa ofrenda. Así aparece en la *Vida de Agesilao* 19, 3:

καὶ τὴν νίκην οὕτως ἐκβεβαιωσάμενος, εἰς Δελφοὺς ἀπεκομίσθη, Πυθίων ἀγομένων, καὶ τὴν τε πομπὴν ἐπετέλει τῷ θεῷ καὶ τὴν δεκάτην ἀπέθυε τῶν ἐκ τῆς Ἀσίας λαφύρων ἑκατὸν ταλάντων γενομένην.

Tras asegurar así la victoria, fue a Delfos, pues se celebraban los Juegos Píticos, y tomó parte en la procesión en honor del dios y ofreció la décima parte de los despojos de Asia, que era de cien talentos.

La proximidad de Coronea, lugar de la batalla, a Delfos y la casualidad de que precisamente en ese año se celebraran los Juegos Píticos convencieron a Agesilao de lo oportuno de su visita al santuario. Entre los ritos que acompañaban a los juegos se

⁵⁰³ Plutarco, *Vida de Agesilao* 15, 4: Ἀγησιλάῳ μέντοι οὐδὲν κρείσσον ἢ μείζον ἔστι τῆς ἀναχωρήσεως ἐκείνης διαπεπραγμένον, οὐδὲ γέγονε παράδειγμα πειθαρχίας καὶ δικαιοσύνης ἕτερον κάλλιον. (*En verdad, ninguna cosa llevada a cabo por Agesilao es más noble o más grande que aquella retirada, y no ha habido otro ejemplo de obediencia y cumplimiento de la ley más hermoso*)

⁵⁰⁴ Después de vencerlos, Agesilao dio grandes muestras de piedad, subraya Plutarco, al liberar a cuantos tesalios se habían refugiado en el cercano santuario de Atenea Itonia. *Vid.* p. 154.

encontraba esta πομπή, esta procesión de carácter solemne que ascendía por la Vía Sagrada hasta el templo del dios, compuesta por los representantes de las ciudades de la anfictiónía, entre las cuales se hallaba Esparta. Los participantes en la procesión, para honrar al dios, se vestían con las mejores galas y portaban magníficas víctimas y ofrendas destinadas a Apolo. Es posible que Agesilao se incorporara entonces a la delegación enviada por Esparta y completara así la procesión. El verbo empleado por Plutarco para referirse a esta acción es ἐπιτελέω, que tiene un marcado sentido religioso: indica que la acción ritual emprendida se ha realizado completamente. Y no se quedó sólo en eso la actuación de Agesilao, sino que, como era frecuente, quiso conmemorar sus victorias en Asia dejando como testigo de ellas en Delfos una ofrenda muy costosa, extraída del botín obtenido en sus batallas. La porción que habitualmente se destinaba a la divinidad era la décima parte de los despojos, τὴν δεκάτην. En el caso del rey espartano, esta porción ascendía, según Plutarco, a cien talentos y constaría de armas, escudos, joyas y otros objetos valiosos que pasaban a ser propiedad del dios e integrados en su tesoro.

Con la llegada de Roma, a principios del s. II a. C., como árbitro del mundo helenístico y garante de la “libertad” de Grecia, no se redujo la afluencia de peregrinos y la entrada de ofrendas en el santuario de Apolo en Delfos. Ahora, los generales romanos también conmemoraban sus logros dedicando estatuas y otros objetos valiosos al dios y colocándolas en el recinto sagrado. Plutarco recoge dos ofrendas de sendos generales romanos: Marcelo y Paulo Emilio.

El primero, nombrado cónsul en 222 a. C., se incorporó entonces a las luchas contra algunas tribus galas del norte de Italia (insubres, taurinos y lingones) que, incitados por grupos procedentes del otro lado de los Alpes, se introdujeron en la Península Itálica hasta zonas de Umbría y Etruria, de donde fueron expulsados por tropas romanas. Marcelo, tras su nombramiento como cónsul, no tardó en dirigirse a las zonas septentrionales de Italia para someter definitivamente a las tribus galas que vivían en el valle del Po. Finalmente, en Clastidio vence a Viridomaro, el líder galo. Los romanos obtienen numerosas armas y otros despojos, que son exhibidas en el triunfo de Marcelo. En agradecimiento al favor divino, los romanos deciden enviar una ofrenda al santuario de Apolo Pítio, una cratera de oro, procedente de los rescates que se pagaron

por los prisioneros galos, una fuente muy habitual de botín. Así se cuenta en la *Vida de Marcelo* 8, 6:

Οἱ δὲ Ῥωμαῖοι τὴν νίκην ἐκείνην καὶ τοῦ πολέμου τὴν κατάλυσιν οὕτως ὑπερηγάπησαν, ὥστε καὶ τῷ Πυθίῳ χρυσοῦν κρατῆρα ἀπὸ λυτρῶν εἰς Δελφοὺς ἀποστεῖλαι χαριστήριον.

Los romanos estaban tan complacidos por aquella victoria y por la resolución de la guerra que enviaron a Delfos en honor de Apolo Pitio una cratera de oro procedente de los rescates como ofrenda de agradecimiento.

Fuera del territorio itálico, pero tan sólo unos años después, en el año 168 a. C., Paulo Emilio vence a Perseo, rey de Macedonia, en la batalla de Pidna. En la *Vida de Paulo Emilio* 28, 2, el romano establece su propia estatua en el pedestal destinado a la de Perseo:

ἐν δὲ Δελφοῖς ἰδὼν κίονα μέγαν τετράγωνον ἐκ λίθων λευκῶν συνηρμοσμένον, ἐφ' οὗ Περσέως ἔμελλε χρυσοῦς ἀνδριάς τίθεσθαι, προσέταξε τὸν αὐτοῦ τεθῆναι· τοὺς γὰρ ἡττημένους τοῖς νικῶσιν ἐξίστασθαι χώρας προσήκειν.

Cuando vio en Delfos un gran pilar cuadrado formado de piedras blancas, sobre el que iba a colocarse la estatua de oro de Perseo, ordenó que se colocara la suya, pues convenía que los vencidos cedieran su puesto a los vencedores.

Como dice el texto, Perseo, al ser derrotado, debe ceder su puesto al romano ganador, sólo las ofrendas de los ganadores serían bien recibidas por el dios, ya sea en la guerra, ya en los concursos píticos. Plutarco introduce esta anécdota en el relato del viaje que Paulo Emilio realizó tras la batalla de Pidna por toda Grecia, en calidad de procónsul, recorriendo los lugares más emblemáticos del territorio heleno. Al llegar a Delfos, pasearía por las laderas del τέμενος de Apolo, contemplaría la profusión de estatuas, tesoros, altares y, al descubrir el pedestal para Perseo, deseó emular a todos los vencedores que le precedieron y dejaron su tributo en Delfos.

Las ofrendas así depositadas guardaban el recuerdo de las victorias de los hombres y, siendo ya hermosas *per se*, podían ser adornadas para embellecer aún más el recinto sagrado. En ocasiones se colgaban cintas de las estatuas, armas y objetos

diversos depositados dentro y fuera del templo. En la *Vida de Timoleón* 8, 2, una de esas cintas protagoniza uno de los prodigios que tanto gusta a Plutarco relatar:

αὐτὸς δ' ἐκεῖνος εἰς Δελφοὺς πορευθεὶς ἔθυσσε τῷ θεῷ, καὶ καταβαίνοντος εἰς τὸ μαντεῖον αὐτοῦ γίνεται σημεῖον. ἐκ γὰρ τῶν κρεμαμένων ἀναθημάτων ταινία τις ἀπορρυεῖσα καὶ φερομένη, στεφανοῦς ἔχουσα καὶ Νίκας ἐμπεποικιλμένας, περιέπεσε τῇ κεφαλῇ τοῦ Τιμολέοντος, ὡς δοκεῖν αὐτὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ στεφανοῦμενον ἐπὶ τὰς πράξεις προπέμπεσθαι.

Aquél, tras viajar a Delfos, hizo un sacrificio en honor del dios, y, al bajar al oráculo, se produce un prodigio, pues una cinta que se había desprendido de las ofrendas colgadas y que caía, con coronas y victorias bordadas en ella, se depositó alrededor de la cabeza de Timoleón, de modo que parecía que él era enviado a esos negocios coronado por el dios.

El corintio Timoleón, que vivía retirado de la vida política, fue llamado a dirigir un ejército en Sicilia para derrocar la tiranía de Dionisio II de Siracusa en el año 345 a. C. Antes de emprender la campaña, realizó la consabida consulta al oráculo de Delfos. Timoleón observó los actos rituales establecidos: el sacrificio cruento al dios, para comprobar que está conforme con la consulta, y la bajada al lugar en que la Pitia esperaba a los consultantes. A diferencia de la mayoría de templos, éste de Apolo jugaba un papel muy importante en el proceso de consulta oracular, pues el ἄδυτον, la sala donde se situaba la pitonisa, estaba dispuesto de manera que el consultante no podía ver a la sacerdotisa, pero sí oír sus respuestas⁵⁰⁵. Esta parte del templo estaba también decorada con las ofrendas de consultantes anteriores, los ἀναθημάτων del texto, que estaban colgadas de las paredes o depositadas en el suelo. Algunas de ellas, consagradas al dios para agradecer su ayuda en alguna victoria militar, se adornaban con cintas. Estas cintas o lazos (ταινίαι) tenían un carácter sagrado al formar parte de la dedicatoria al dios. Se pueden hallar, dotadas de la misma sacralidad, en otros contextos religiosos, como por ejemplo en las μυστικαὶ κοίται, las cestas en que las sacerdotisas llamadas παναγεῖς transportaban los objetos sagrados o ἱερά que el hierofante mostraba a los

⁵⁰⁵ Price (1993: 128-154).

iniciados durante los misterios de Eleusis⁵⁰⁶. Estando Timoleón en la sala, una de las cintas, soltándose de la ofrenda a la que pertenecía, cayó sobre la cabeza del corintio y pareció coronarlo. El hecho ya fue llamativo por sí mismo, pero el buen presagio vino subrayado por la decoración de la cinta, que consistía en “coronas y Victorias”, con lo que el significado de esta señal no pudo ser más favorable a Timoleón y a su campaña contra la tiranía. Da la impresión de que la victoria que motivó tal decoración en la cinta sería heredada por el corintio. No recoge Plutarco la respuesta de la Pítia, pues quedó claro que contaba con el favor divino.

Es conocida la labor del oráculo délfico como conductor de la colonización griega y garante de los cambios e innovaciones legislativas, más que como conocedor del futuro. Timoleón recurrió al oráculo de Delfos porque su misión tenía mucha relación con esos ámbitos. Por una parte, Siracusa, que, después de sufrir la tiranía de Dionisio, vivía en ese momento la de su hijo Dionisio II, era colonia de Corinto, fundada en el s. VIII a. C.⁵⁰⁷, y por tal motivo solicitaba la ayuda de su metrópolis para derrocar la tiranía. Por otra, una vez obtenida la victoria militar en 339 a. C., después de expulsar de la isla a los cartagineses, que trataron de establecer a Hicetas, favorable a los intereses de aquéllos, como tirano de Siracusa, Timoleón se dedicó, de un lado, a repoblar ciertos territorios de Sicilia con gentes venidas de Grecia, esto es, a “recolonizar”; de otro, a eliminar todos los gobiernos tiránicos y a establecer otros a medio camino entre la democracia y la oligarquía. Quien concedía a Timoleón la autoridad religiosa para efectuar esos cambios era Apolo Délfico y, a fin de conseguir su aprobación, acudió a su santuario.

Todas las ofrendas comentadas hasta ahora son de enorme valor: la estatua de Paulo Emilio, los objetos decorados con cintas bordadas, la cratera de Marcelo. Pero los visitantes de Delfos podían también depositar ofrendas más sencillas, a veces fruto de un voto al dios. Entre estas ofrendas una muy frecuente era un mechón de cabello. Es

⁵⁰⁶ En la *Vida de Foción* 28, 5, las cintas son el elemento central de otro prodigio, en esta ocasión con sentido funesto, al modificar sin razón aparente su habitual color púrpura por otro más pálido. *Vid.* pp. 349-350 y 360.

⁵⁰⁷ Tucídides cuenta cómo los griegos de Sicilia sacrificaban a Apolo Αρχηγέτης, fundador divino de las colonias griegas en la isla. Tucídides 6, 3, 1: Ἑλλήνων δὲ πρότεροι Χαλκιδῆς ἐξ Εὐβοίας πλεύσαντες μετὰ Θουκλέους οἰκιστοῦ Νάξον ᾤκισαν καὶ Απόλλωνος Αρχηγέτου βωμόν, ὅστις νῦν ἔξω τῆς πόλεως ἐστίν, ἰδρύσαντο, ἐφ' ᾧ ὅταν ἐκ Σικελίας θεωροὶ πλέωσι, πρῶτον θύουσιν (*De los griegos, los primeros fueron los de la Calcídica que, después de echarse al mar desde Eubea con el colonizador Tucles, fundaron Naxos y erigieron un altar de Apolo Archegeta, que en la actualidad está fuera de la ciudad, sobre el que sacrifican en primer lugar cuando los teoros navegan desde Sicilia*)

precisamente eso lo que el joven Teseo dedica al dios en Delfos, antes de viajar a Atenas para ser reconocido por su padre Egeo, según narra Plutarco en la *Vida de Teseo* 5, 1:

ἔθους δὲ ὄντος ἔτι τότε τοὺς μεταβαίνοντας ἐκ παίδων ἐλθόντας εἰς Δελφοὺς ἀπάρχεσθαι τῷ θεῷ τῆς κόμης, ἦλθε μὲν εἰς Δελφοὺς ὁ Θεσεύς, καὶ τόπον ἀπ’ αὐτοῦ τὴν Θεσεΐαν ἔτι νῦν ὀνομάζεσθαι λέγουσιν, ἐκείρατο δὲ τῆς κεφαλῆς τὰ πρόσθεν μόνον, ὥσπερ Ὅμηρος ἔφη τοὺς Ἀβάντας· καὶ τοῦτο τῆς κουρᾶς τὸ γένος Θησηΐς ὀνομάσθη δι’ ἐκεῖνον.

Siendo entonces costumbre que los que dejaban de ser niños, yendo a Delfos, ofrecieran la primicia de sus cabellos al dios, fue a Delfos Teseo, y cuentan que el lugar aún ahora se denomina Tesea a partir de él, y cortó de su cabeza sólo la parte delantera, como Homero contaba que hacían los Abantes. Y esta clase de corte se llamó Teseide por causa de aquél.

Las ofrendas de cabello podían ir dirigidas a cualquier divinidad, con frecuencia a un río, o a un héroe local. Como señala Burkert⁵⁰⁸, los más pretenciosos lo dedicarían a Apolo en Delfos. En el caso de Teseo, más que presunción, parece un pequeño adelanto de la estrecha relación que mantendrá con el dios y de los numerosos cultos que instaurará en su honor, en Delos y en el Ática.

El dedicar a un dios los cabellos cortados era un acto ritual propio, de un lado, de contextos fúnebres⁵⁰⁹ y, de otro, característico del paso a la vida adulta, en el caso de los jóvenes, y previo al matrimonio, en el caso de las muchachas⁵¹⁰. Los jóvenes, no obstante, tenían más libertad a la hora de escoger el momento en que llevarían a cabo este acto ritual, que podía ser muy flexible, desde cortarse toda la cabellera o tomar sólo

⁵⁰⁸ Burkert (2007: 97).

⁵⁰⁹ Uno de los casos más conocidos es el de Aquiles, se corta el cabello con motivo de la muerte de Patroclo, rompiendo el voto hecho por su padre Peleo al río Esperqueo. Homero, *Iliada* 23, 141-151: ἐνθ’ αὐτ’ ἄλλ’ ἐνόησε ποδάρκης δῖος Ἀχιλλεύς· | στὰς ἀπάνευθε πυρῆς ξανθὴν ἀπεκείρατο χαίτην, | τὴν ῥά Σπερχεῖῳ ποταμῷ τρέφε τηλεθόωσαν· | (...) “νῦν δ’ ἐπεὶ οὐ νέομαί γε φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν, | Πατρόκλω ἥρωϊ κόμην ὀπάσαιμι φέρεσθαι.” (*Entonces pensó otra cosa el divino Aquiles de ágiles pies: tras colocarse lejos de la pira cortó su rubia cabellera, que, abundante, cuidaba para el río Esperqueo. (...) “Ahora, puesto que no vuelvo a mi tierra patria, querría dar al héroe Patroclo mis cabellos para que se los lleve.”*)

⁵¹⁰ Esta ofrenda de las muchachas parece combinar ambos tipos, pues suele realizarse ante las tumbas de otros jóvenes muertos ἄωροι, es decir, antes de cumplir su objetivo en la sociedad: contraer matrimonio y tener hijos. Es el caso de las muchachas delias, que ofrecen mechones de su cabello sobre las tumbas de las vírgenes hiperbóreas, *vid.* n. 470, o de las trecenias, que hacen lo propio sobre la tumba de Hipólito. Eurípides, *Hipólito* 1425-1426: κόραι γὰρ ἄζυγες γάμων πάρος | κόμας κερῶνται σοι. (*Pues las muchachas no casadas antes del matrimonio se cortarán los cabellos en tu honor*)

un mechón. Habitualmente este ritual era el resultado de un voto hecho por sus padres, que prometían la ofrenda del cabello a una divinidad *κουροτρόφος*, protectora de los muchachos, normalmente un dios-río o Apolo, aunque también podían funcionar como tales Deméter, Dioniso y Zeus. El mechón cortado y ofrecido a esa divinidad protectora restituía a ésta los favores prestados en el crecimiento y educación del joven. También se ha visto en el ritual de dejar crecer y posteriormente cortar el cabello un proceso mágico que evita la contaminación o la influencia de espíritus malignos sobre el joven, transfiriendo al mechón que se cortará la atención de esos espíritus y toda polución o contaminación.

Apolo es, ya se ha dicho, uno de los principales destinatarios de este tipo de ofrenda. No es de extrañar, dada su conexión con esa etapa de la juventud que precede a la vida adulta, paralela a la que posee su hermana Ártemis con las muchachas cuando les llega el momento de contraer matrimonio⁵¹¹. El nombre de Apolo ha intentado explicarse como procedente del término “apella”, que alude a las reuniones anuales de las tribus dorias del norte de Grecia, trasladadas después al Peloponeso, pues hay testimonios de ellas en Laconia, en las que los jóvenes son recibidos en la sociedad adulta. Apolo patrocinaba la renovación juvenil de la sociedad y era el protector de los jóvenes que se aproximaban a la edad adulta.

En ese momento de su vida se hallaba Teseo cuando presentó en Delfos su ofrenda de cabello. Plutarco indica de qué modo se cortó el cabello: sólo los mechones de la parte delantera, dejándolo largo por detrás, al estilo de los abantes, habitantes de Eubea⁵¹². Se trata, por tanto, de un estilo viril, asociado a guerreros de la época heroica⁵¹³, que a partir de entonces tomó su nombre de Teseo.

Además de los cabellos del héroe, su biografía contiene aún otra ofrenda legendaria al dios de Delfos: la de los jóvenes cretenses enviados a Apolo en cumplimiento de cierta antigua promesa. Puede leerse en la *Vida de Teseo* 16, 2:

⁵¹¹ Vid. p. 285.

⁵¹² Homero, *Iliada* 2, 542: τῶ [Ελεφήνωρι] δ' ἄμ' Ἄβαντες ἔποντο θεοί, ὄπιθεν κομόωντες. (*Y le seguían [a Elefénor] los veloces abantes, que tenían la cabellera larga por detrás*)

⁵¹³ Leitao (2003: 109-129) estudia las connotaciones (heroicas, laconizantes, etc.) que podían tener en época clásica y helenística determinados cortes de pelo entre los jóvenes, y hace alusión al descrito aquí por Plutarco.

Creta: el primer ganador del concurso musical que acompañaba al Septerion en Delfos fue el cretense Crisótemis; el peán, que se convirtió en el himno propio del culto apolíneo, se consideraba procedente de Creta. En la *Vida de Teseo*, Plutarco, mientras recoge una tradición racionalista del mito del Minotauro y los jóvenes atenienses que eran encerrados en su laberinto, menciona esta ofrenda cretense a Delfos, el envío de ἀνθρώπων ἀπαρχήν. Las primicias o ἀπαρχαί que se ofrecían a los dioses solían ser los primeros frutos de las cosechas o lo más destacado de los despojos del combate. En este caso no puede conocerse qué pidieron los cretenses a cambio de enviar esta “ofrenda humana”, que estaría formada por los mejores jóvenes de Creta, los más fuertes y hermosos, y que reproduce, en cierto modo, el “raptó” de los navegantes del *Himno Homérico*, que ya no regresaron a su lugar de origen, sino que se instalaron en Delfos para cuidar del santuario.

El culto cretense de Apolo Delfinio viajaría probablemente hasta la cercana isla de Tera y, desde ahí, alcanzaría Egina y Atenas. Pueden encontrarse también huellas de su culto en Calcis, ciudad de Eubea, donde Plutarco sitúa un episodio de la campaña en Grecia de Tito Quinto Flaminio: los habitantes de Calcis se vieron salvados de la destrucción a manos del cónsul Manio Acilio gracias a la intercesión que a su favor hizo Flaminio. Tras la batalla de Cinoscéfalos en 197 a. C., éste había proclamado la liberación de las *póleis* griegas, forzando a Filipo V de Macedonia a firmar una alianza con Roma. No obstante, la Liga Etolia se oponía a la presencia romana y ganó para sus fines el apoyo del rey seleúcida Antíoco III, que, al enfrentarse a los romanos en las Termópilas, fue vencido y obligado a regresar a Asia Menor. Los calcidenses, con motivo del matrimonio de Antíoco con una joven de su ciudad, se aliaron con el rey, lo cual fue causa del ataque del cónsul Manio. Tito Q. Flaminio logró con sus ruegos detenerlo, por lo que recibió grandes honores en Calcis, en donde Plutarco muestra un Δελφίνιον, un templo de Apolo Delfinio dedicado también a Tito, que fue de este modo elevado a la altura de la divinidad. Así puede leerse en la *Vida de Flaminio* 16, 3:

οὕτω διασωθέντες οἱ Χαλκιδεῖς τὰ κάλλιστα καὶ μέγιστα τῶν παρ’ αὐτοῖς ἀναθημάτων τῷ Τίτῳ καθιέρωσαν, ὧν ἐπιγραφὰς ἔστι τοιαύτας ἄχρι νῦν ὄραν· (...) “ὁ δῆμος Τίτῳ καὶ Ἀπόλλωνι τὸ Δελφίνιον”.

Salvados de este modo, los calcidenses consagraron a Tito los monumentos más hermosos y más grandes que había entre ellos, cuyas inscripciones, de esta clase, es posible aún hoy ver: (...) “el pueblo a Tito y a Apolo, el Delfinio”.

A pesar de que la imagen del delfín está presente en el *Himno Homérico a Apolo*, no hay testimonios de ningún culto animal ni en Creta ni en Delfos que lo incluya: el delfín no es una víctima sacrificial típica del ritual apolíneo. El animal estaría más bien conectado con Apolo en su faceta de conductor de las expediciones colonizadoras a través del mar. Junto con el epíteto Δελφίνιος parece que los cretenses llevaron a Delfos ciertos rituales catárticos y de purificación. La extensión de este culto a Atenas propiciará la creación del tribunal de justicia con el nombre de Delfinio, en el que se trataban casos de homicidio confeso pero justificable. El mismo Apolo es purificado de la sangre de la serpiente Pitón por el cretense Carmanor⁵¹⁹ o bien viaja al valle del Tempe para regresar de nuevo a Delfos libre de toda contaminación. Delos, su isla sagrada, fue purificada en dos ocasiones bajo mandato ateniense⁵²⁰. Acudían consultantes a su oráculo délfico en busca de soluciones para la impureza o μίαισμα que les había sobrevenido. ¿Qué nueva acción podría purificarlos? Se conservan relatos que hablan de personas contaminadas, habitualmente por un homicidio, que recurren a Apolo para ser purificadas. En el código moral más arcaico, son personas ἄναγνοι, impuras, y no deben acercarse al dios de la pureza⁵²¹. Con el paso del tiempo, sin embargo, este concepto arcaico de pureza ritual evolucionó de manera paralela al pensamiento ético griego y surge la idea de la posibilidad de reparar la pureza del

⁵¹⁹ Pausanias 2, 30, 3: φασι δὲ οἱ Κρήτες (...) Καρμάνορος τοῦ καθήραντος Ἀπόλλωνα ἐπὶ φόνῳ τῷ Πυθῶνος παῖδα Εὐβούλον εἶναι. (*Dicen los cretenses que Eubulo era hijo de Carmanor; el que purificó a Apolo de la muerte de Pitón*)

⁵²⁰ En opinión de Farnell (1977, vol. IV: 300), una de las razones por las que se desarrolló la función catártica de Apolo fue la entrada en el panteón griego de Dioniso. En lugar de permitir que surgiera una esperable rivalidad entre ambos dioses, los sacerdotes délficos actuaron con prudencia y lograron una hermandad entre ambos, integrando el movimiento dionisiaco en el santuario délfico, que Dioniso ocupaba durante los meses de invierno, cuando Apolo marchaba al pueblo de los hiperbóreos, y manteniéndolo dentro de unos límites. Apolo pudo entonces apropiarse de algunos elementos de la religión dionisiaca, muy rica en ceremonias de lustración y en rituales catárticos. *Vid.* p. 412.

⁵²¹ Claudio Eliano, en sus *Historias curiosas* 3, 43, cuenta cómo unos habitantes de Síbaris, que habían cometido el asesinato de un citaredo en el templo de Hera, son enviados a Delfos para indagar sobre su purificación, pero la Pitia los rechaza por ser impuros. Esto es lo que dice la sacerdotisa: βαιν' ἅπ' ἐμῶν τριπόδων, ἔτι τοι φόνος ἀμφὶ χέρεσσι | πούλις ἀποστάζων ἀπὸ λαΐνου οὐδοῦ ἐρύκει. | οὐ σε θεμιστεῦσω· Μουσῶν θεράποντα κατέκτας | Ἥρης πρὸς βωμοῖσι, θεῶν τίσιν οὐκ ἄλεείνας (*Márchate de mi trípode; en verdad, la terrible muerte que gotea a ambos lados de tus manos te apartan del camino de piedra. No pronunciaré oráculo para ti. Mataste al servidor de las Musas ante el altar de Hera, sin evitar el castigo de los dioses*)

individuo: el oráculo libera entonces a sus consultantes de los temores a la ira del dios⁵²².

Como símbolo de la pureza de Apolo y de su santuario délfico, éste contaba, al igual que otros templos, con un fuego que se mantenía permanentemente encendido y que podía llegar a transmitir esa pureza a otros santuarios en caso de necesidad. En una biografía romana y en otra griega, Plutarco alude a este elemento y a su uso purificador.

En la *Vida de Numa*, se compara el fuego de Delfos con el que ardía en Roma y se explica que se encomendaba su cuidado a mujeres que no se verían contaminadas por el contacto sexual con hombres. En el caso de Roma, se trataba de las vírgenes vestales, colegio sacerdotal instituido, de acuerdo con la tradición legendaria, por Numa, que las consideraba ἀκήρατα καὶ ἀμίαντα σώματα, “personas sin polución y sin mancha”. Su virginidad las hacía adecuadas para encargarse del fuego, un elemento ἄκαρπον καὶ ἄγονον, “infructífero y estéril”⁵²³. Era ésta una de sus tareas más importantes, pues la continuidad de la llama de Vesta significaba la continuidad de la raza. El fracaso de una vestal en esta tarea ponía en peligro la *salus*, la seguridad de toda la comunidad, no sólo de la ciudad, sino también de los campos y animales. Es por ello que la vestal que dejaba apagarse el fuego era severamente castigada por el *pontifex maximus*, que la azotaba hasta hacerla sangrar⁵²⁴.

En Delfos, en cambio, no se precisaba que estas mujeres fueran vírgenes, según se ve en este texto de la *Vida de Numa* 9, 5:

τῆς Ἑλλάδος ὅπου πῦρ ἄσβεστόν ἐστιν, ὡς Πυθοῖ καὶ Ἀθήνησιν, οὐ παρθένοι, γυναῖκες δὲ πεπαυμένοι γάμων ἔχουσι τὴν ἐπιμέλειαν.

⁵²² En *Sobre los oráculos de la Pitia* 404a, Plutarco recoge la respuesta que el oráculo dio a un sacerdote que incumplió la prescripción temporal de abstinencia sexual impuesta a su cargo y, asustado, presentó ante la Pitia. Ésta afirma: ἅπαντα τὰναγκαῖα συγχωρεῖ θεός (*Todo lo inevitable lo perdona el dios*), lo cual se ha entendido como el uso por parte del oráculo de un proverbio preexistente cuyo origen se explicó por medio de esta historia oracular y que está en la línea de la mencionada evolución moral del oráculo délfico relativa a la pureza espiritual.

⁵²³ Plutarco, *Vida de Numa* 9, 5: Νομῶ γὰρ δὴ καὶ τὴν τῶν Ἑστιάδων παρθένων καθιέρωσιν καὶ ὅλως τὴν περὶ τὸ πῦρ ἀθάνατον, ὃ φυλάττουσιν αὐταί, θεραπείαν τε καὶ τιμὴν ἀποδιδόασιν, εἴτε ὡς καθαρὰν καὶ ἄφθαρτον τὴν τοῦ πυρὸς οὐσίαν ἀκηράτοις καὶ ἀμίαντοις παρατιθεμένου σώμασιν, εἴτε τὸ ἄκαρπον καὶ ἄγονον τῆ παρθενία συνοικειοῦντος. (*Pues, en efecto, confieren a Numa la consagración de las vírgenes vestales y, en general, el cuidado y la veneración relativos al fuego sagrado que ellas vigilan, ya porque se encomienda la esencia pura e incorruptible del fuego a personas sin polución y sin mancha, ya porque lo infructífero y estéril se asocia a la virginidad*)

⁵²⁴ Beard-North-Price (2008: 51-57).

En aquellos lugares de la Hélade donde hay un fuego inextinguible, como en Pito y en Atenas, no doncellas, sino mujeres que ya están libres de contraer matrimonio tienen su cuidado.

Plutarco cita Delfos y Atenas como ejemplo de lugares que contaban con un fuego sagrado permanente semejante al de Roma⁵²⁵. Las encargadas del fuego pítico eran, al igual que la misma Pitia, mujeres de Delfos, pero, como se observa en el texto, no vírgenes como las vestales romanas, que eran conducidas al templo de Vesta siendo aún niñas, sino mujeres que, después de muerto o separado el marido, ya no tenían edad para contraer nuevamente matrimonio ni para dar a luz hijos, por lo que vienen a ser también mujeres puras precisamente por ser improductivas⁵²⁶.

El fuego permanente mantenía además viva la idea de la continuidad, a través de los siglos, del santuario y de la comunidad que adoraba en él a la divinidad, una comunidad panhelénica, si se trataba del fuego de Delfos. Si el fuego se apagaba, se hacía necesario restaurar su continuidad mediante un adecuado ritual que garantizara la pureza de la nueva llama. Plutarco cita inmediatamente después del pasaje recogido diversos azares que llevaron a esta situación en Atenas⁵²⁷ y en Delfos⁵²⁸, e indica la manera como debía encenderse de nuevo el fuego apagado: concentrando los rayos del sol hasta lograr una llama, tal como puede leerse en la *Vida de Numa* 9, 6:

⁵²⁵ En Delfos el fuego ardía en el interior del templo de Apolo; en Atenas, el fuego perpetuo de la diosa Atenea se hallaba en el Erecteo, y ardía en una lámpara de oro obra de Calímaco, cuyo aceite se renovaba únicamente una vez al año. *Vid.* n. 184.

⁵²⁶ Johnston (2008: 40-44), estudia la figura de la Pitia y su relación con Apolo, en el capítulo llamado precisamente "Apollo's bride". A partir de textos de Plutarco y Diodoro Sículo, entre otros, llega a la conclusión de que la pureza de esta figura sacerdotal no implicaba virginidad, sino que se trataría de mujeres que, después de haber criado a sus hijos, eran trasladadas al santuario délfico para ser receptoras e intermediarias del dios. Su edad, que las haría poco atractivas para los hombres, desde el punto de vista de la época, las alejaba de la posibilidad de mantener relaciones sexuales y, por tanto, de verse contaminadas y resultar inadecuadas para recibir a Apolo. Las encargadas del fuego sagrado presentarían sin duda las mismas características que la Pitia, dado que, en la mentalidad griega, el fuego es un elemento que puede verse contaminado por la impureza derivada del acto sexual.

⁵²⁷ *Vid.* p.102.

⁵²⁸ Plutarco, *Vida de Numa* 9, 6: ἐν Δελφοῖς δὲ τοῦ ναοῦ καταπρησθέντος ὑπὸ Μαίδων, περὶ δὲ τὰ Μιθριδατικά καὶ τὸν ἐμφύλιον Ῥωμαίων πόλεμον ἅμα τῷ βωμῷ τὸ πῦρ ἠφανίσθη. (*En Delfos, incendiado el templo por los maidos, y en las Guerras Mitridáticas y la guerra civil de los romanos, el fuego junto con el altar desapareció*). Los maidos eran un pueblo tracio que habitaban junto al río Estrimón, invadidos por Sila en el año 86 a. C. La incursión que llevaron a cabo contra Delfos tuvo lugar en el 88 a. C.

ἐὰν δὲ ὑπὸ τύχης τινὸς ἐκλίπη (...), οὐ φασι δεῖν ἀπὸ ἑτέρου πυρὸς ἐναύεσθαι. καινὸν δὲ ποεῖν καὶ νεὸν, ἀνάπτοντας ἀπὸ τοῦ ἡλίου φλόγα καθαρὰν καὶ ἀμίαντον.

Y si por algún azar se apagara, (...) afirman que es preciso encenderlo no a partir de otro fuego, sino hacer uno nuevo y reciente, haciendo arder, procedente del sol, una llama pura y sin mancha.

Se utilizan de nuevo términos que aluden a la falta de contaminación, a la pureza: καθαρὰν, ἀμίαντον; sólo de esta manera la divinidad aceptaría el nuevo fuego en su santuario, dado que además se trataba de dos dioses a los que concierne especialmente el concepto de pureza: Apolo en Delfos, dios de las purificaciones; Atenea en Atenas, diosa virgen por antonomasia.

En otros casos, se recurría al fuego que ardía permanentemente en Delfos para encender otros fuegos sagrados. Así ocurrió al finalizar la batalla de Platea en 479 a. C.: el mismo Apolo, a través de su oráculo, indicó a los griegos vencedores qué sacrificios y rituales debían realizar para agradecer adecuadamente a los dioses su victoria sobre los persas. Plutarco lo relata en la *Vida de Aristides* 20, 4-5:

[4] περὶ δὲ θυσίας ἐρομένοις αὐτοῖς ἀνεῖλεν ὁ Πύθιος Διὸς Ἐλευθερίου βωμόν ἰδρύσασθαι, θῦσαι δὲ μὴ πρότερον ἢ τὸ κατὰ τὴν χώραν πῦρ ἀποσβέσαντας ὡς ὑπὸ τῶν βαρβάρων μεμιασμένον ἐναύσασθαι καθαρὸν ἐκ Δελφῶν ἀπὸ τῆς κοινῆς ἐστίας. οἱ μὲν οὖν ἄρχοντες τῶν Ἑλλήνων περιόντες εὐθὺς ἠνάγκαζον ἀποσβεσνύναι τὰ πυρὰ πάντα τοὺς χρωμένους, ἐκ δὲ Πλαταιέων Εὐχίδας ὑποσχόμενος ὡς ἐνδέχεται τάχιστα κομιεῖν τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ πῦρ ἤκεν εἰς Δελφούς. [5] ἀγνίσας δὲ τὸ σῶμα καὶ περιρρανάμενος ἐστεφανώσατο δάφνη· καὶ λαβὼν ἀπὸ τοῦ βωμοῦ τὸ πῦρ δρόμῳ πάλιν εἰς τὰς Πλαταιὰς ἐχώρει.

[4] A ellos, que preguntaban acerca de los sacrificios, dijo el Pitio que erigieran un altar de Zeus Eleuterio y que no hicieran sacrificios antes de que, tras extinguir el fuego de la región en la idea de que había sido contaminado por los bárbaros, lo encendieran puro de Delfos, del hogar común. Así pues, los arcontes, por un lado, dirigiéndose a los helenos, obligaban a apagar inmediatamente todos los fuegos a los que se servían de ellos; Euquides, por otro, uno de los plateenses, que mantenía que, como fuera posible, iba a traer con gran rapidez el

fuego de parte del dios, marchó a Delfos. [5] Y tras purificar su cuerpo y rociarse, se coronó de laurel; y tras tomar del altar el fuego, de nuevo regresó a la carrera a Platea.

La victoria de las diferentes comunidades griegas que participaron en la batalla se dedicó a Zeus Eleuterio o Libertador, en cuyo honor se erigió un altar y se estableció un festival, las Eleuterias, que celebraba la liberación griega de la amenaza persa⁵²⁹. Ahora bien, la presencia de los bárbaros, según las indicaciones apolíneas, había traído la impureza a la región. Dado que el fuego es sensible a este tipo de contaminación, Apolo exigió un ritual de purificación que debía extenderse a toda la región: todos los fuegos del territorio plateense debían ser extinguidos para volver a encenderse a partir de la llama del fuego más puro, el que ardía en Delfos y al que cualquier ciudad griega podía recurrir para sus ceremonias expiatorias, dado que es el hogar común a todas (τῆς κοινῆς ἐστίας). Como señala Parker⁵³⁰, el portar un fuego nuevo era una celebración anual en algunos lugares. En este caso se adaptó un ritual regular a un propósito específico, pues la forma más potente de renovación de una comunidad griega pasaba por purificar los fuegos de los hogares de las viviendas particulares y del hogar central de la ciudad, dado que el fuego era el punto de encuentro alrededor del cual se desarrollaba la vida del grupo social. Y aún más: una purificación de este tipo servía para diferenciar espacios sagrados y profanos, crear ocasiones especiales y unificar a los individuos dentro del grupo.

El relato legendario de Euquides cierra el pasaje de la *Vida de Aristides*: este habitante de Platea fue quien, en un solo día, llevó el fuego sagrado desde Delfos hasta Platea, permitiendo que la impureza bárbara fuera rápidamente eliminada⁵³¹. Antes de entrar al templo délfico y obtener la preciada llama, tuvo que pasar por los habituales rituales purificadores obligatorios para todos los visitantes, que incluían el uso del agua de la fuente Castalia para lavar el cuerpo. El plateense además se coronó con hojas de laurel, el árbol de Apolo. Era precisamente el laurel el único elemento distintivo en los ritos purificadores apolíneos, en los que con frecuencia se aspergía con ramas de laurel a los participantes. El dios siempre aparecía asociado al laurel en su faceta purificadora

⁵²⁹ *Vid.* pp. 39-42.

⁵³⁰ Parker (2003: 24-25).

⁵³¹ *Vid.* p. 303.

y es probable que la pureza del aire en el bosque de laurel del santuario délfico tuviera alguna influencia en ello. También cuando el dios regresó purificado del Tempe portaba en sus manos una rama de laurel, así como el muchacho que actuaba como su representante en el ritual del Septerión. Tanto el dios como sus equivalentes humanos eran llamados δαφνηφόροι.

5.3.El culto ático de Apolo: Δαφνηφόρος, Πατρῶος y Πύθιος

El sobrenombre Δαφνηφόρος de Apolo es hallado fuera de Delfos en ciudades como Larisa o Tebas, y en el demo Flíe, en el Ática. Es el culto apolíneo en esta región el que se tratará ahora. Como ya se ha comentado, el culto de Apolo se introdujo en el Ática con los movimientos migratorios de los pueblos jonios que se establecieron, procedentes del norte, en esta región antes de iniciar la colonización de las islas del Egeo y de las costas de Asia Menor, aunque el título Delfinio y su culto parecen proceder de Creta. Por otro lado, Apolo presenta en el Ática el epíteto Πατρῶος, el ancestro, el fundador del linaje, y bajo ese título ostenta una posición destacada en el ámbito social ático. Estas tres facetas del dios, Δαφνηφόρος, Πατρῶος y Δελφίνιος, aparecen en diversos pasajes de las *Vidas paralelas*.

Como “portador del laurel” tenía consagrado un santuario en Flíe, en la zona central del Ática. Es posible que este culto arribara a la región desde Beocia, puesto que en Tebas se celebraba regularmente la fiesta apolínea de la Δαφνηφορία, semejante en algunos rasgos al Septerión délfico. En un principio, el epíteto apelaría a Apolo como dios de la vegetación, que favorecía el crecimiento de los árboles, las flores y la cosecha, una faceta arcaica que se descubre en otras divinidades olímpicas, como en su hermana Ártemis⁵³². El ritual de la Δαφνηφορία, de hecho, antes de conectarse con el viaje mítico de Apolo al Tempe, contenía elementos puramente mágicos y el laurel portado desde el norte funcionaba como un encantamiento que promovía la vitalidad de la vegetación.

El santuario de Flíe podría haber sido en origen sede de rituales de este tipo y haber seguido los pasos de la Δαφνηφορία tebana, alejándose del ámbito de los rituales de la vegetación, con sus ciclos de muerte y resurrección, para pasar al ámbito apolíneo,

⁵³² *Vid.* p. 282.

con el ciclo de impureza y purificación, representada con la llegada del laurel al santuario. En cualquier caso, en época clásica parece que Apolo Δαφνηφόρος recibía en Flíe ofrendas semejantes a las délficas. En la *Vida de Temístocles* 15, 2, Plutarco muestra a un trierarco ateniense ofreciendo a Apolo las primicias del botín:

πρῶτος μὲν οὖν λαμβάνει ναῦν Λυκομήδης, ἀνὴρ Ἀθηναῖος τριηραρχῶν, ἧς τὰ παράσημα περικόψας ἀνέθηκεν Ἀπόλλωνι Δαφνηφόρῳ Φλυῆσιν.

Así pues, Licomedes, un trierarco ateniense, toma el primero una nave, cuyas insignias, después de cortarlas, ofreció a Apolo Dafneforo en Flíe.

La narración de este combate naval, que no es otro que la célebre batalla de Salamina, viene precedido, en el relato plutarqueo, de numerosas señales divinas, que indicaban la necesidad de que los atenienses abandonaran su ciudad al saqueo persa, enviaran a sus mujeres y ancianos a su aliada Trecén y se dirigieran a la cercana Salamina, donde se plantaría cara a los enemigos. Los principales dioses áticos vaticinaron la victoria ateniense frente a la flota persa, aunque siempre según las interpretaciones del mismo Temístocles, que sabía cuán importante era manejar de manera adecuada a sus intenciones este tipo de señales y prodigios. El conocido oráculo sobre los muros de madera es interpretado como referido a las naves atenienses⁵³³; la diosa Atenea abandonaba la Acrópolis para precederlos en su camino hacia la batalla, conclusión a la que llegan los sacerdotes tras observar intactas las ofrendas dejadas para Erictonio, aunque de nuevo es Temístocles quien fuerza esa interpretación y dicta su discurso a los sacerdotes⁵³⁴; en tercer lugar, trabado ya el combate naval en la zona estrecha que separa Salamina del continente, cuenta Plutarco que se produjeron nuevos prodigios: voces y figuras fantasmales fueron oídas y vistas en las costas cercanas, en la llanura Triasia, relacionada con las procesiones hacia Eleusis de los iniciados en los misterios⁵³⁵, y en la isla de Egina.

Una batalla de tal importancia histórica para los griegos, rodeada de tantas señales, aunque seguramente añadidas *a posteriori*, proporcionaría un botín

⁵³³ Plutarco, *Vida de Temístocles* 10, 2: τῷ δὲ χρησμῷ πάλιν ἐδημαγώγει, λέγων μῆδεν ἄλλο δηλοῦσθαι ξύλινον τεῖχος ἢ τὰς ναῦς. (Con el oráculo de nuevo captaba al pueblo, diciendo que ninguna otra cosa significaba el muro de madera que las naves)

⁵³⁴ Vid. pp. 137-138.

⁵³⁵ Vid. pp. 358-359.

especialmentepreciado para los vencedores. El estandarte, los παράσημα de la primera nave persa ganada por los helenos constituía un objeto de gran valor y a nadie convenía más poseerlo que a la divinidad. Es por ello que, piadosamente, Licomedes, el comandante de la nave griega que captura a la primera nave persa y que da comienzo a la derrota de Jerjes, ofrendó este objeto a Apolo Δαφνηφόρος tras el combate, como primicia de los despojos de los vencidos.

Por qué fue éste el receptor de la ofrenda no está del todo claro. Probablemente se deba al deseo de agradecer a Apolo la ayuda que prestó a los griegos por medio de su oráculo. El que sea este Apolo y no el Πατρῶος de Atenas o el Πύθιος de la Tetrápolis ática puede deberse a la asociación del laurel con los vencedores, pues con esta planta se hacían las coronas para los ganadores de los Juegos Píticos. Apolo Πατρῶος disfrutaba de un culto de índole política y quizá no hubiera sido adecuada una ofrenda de este tipo. Además, su templo en el ágora fue destruido por los persas cuando éstos entraron en Atenas y necesitaba ser reconstruido, como efectivamente sucedió, antes de poder recibir dedicatorias. Por otro lado, el γένος de los Licomidas poseía en Flíe un τελεστήριον común, un lugar sagrado donde se celebraban rituales de iniciación. Según Plutarco, Temístocles pertenecía a este γένος⁵³⁶, y tal vez también el mismo Licomedes, aunque prácticamente nada se sabe de este personaje. De modo que es razonable pensar que escogieran este santuario de Apolo para depositar un objeto de tanto valor y regalarlo al dios, con el fin de aumentar la gloria propia, cuestión que siempre preocupó a Temístocles, y la de su γένος.

Apolo Πατρῶος, el ancestro, era sin duda objeto de un culto de gran importancia en el Ática, pero no en otras comunidades jonias, donde el ancestro era Posidón⁵³⁷. En la *Vida de Alcibiades* 2, 5, el joven protagonista recurre a él y a Atenea como argumentos para rechazar el auló⁵³⁸. Al igual que le ocurrió a la diosa Atenea, cuando se vio reflejada en el agua de un arroyo mientras tocaba el auló, a Alcibiades le disgustaba el aspecto que este instrumento daba a su rostro, deformado por el esfuerzo e incapaz de

⁵³⁶ Plutarco, *Vida de Temístocles* 1, 3: ὅτι μέντοι τοῦ Λυκομιδῶν γένους μετεῖχε δῆλός ἐστι· τὸ γὰρ Φλυῆσι τελεστήριον, ὅπερ ἦν Λυκομιδῶν κοινόν, ἐμπρησθὲν ὑπὸ τῶν βαρβάρων αὐτὸς ἐπεσκεύασε καὶ γραφαῖς ἐκόσμησεν (*Está claro que participaba del genos de los Licomidas, pues el santuario de Flíe, que era común de los Licomidas, tras ser incendiado por los bárbaros, él lo restauró y lo decoró con pinturas*)

⁵³⁷ Vid. pp. 194-195.

⁵³⁸ El fragmento está recogido en p. 95.

cantar al mismo tiempo que soplaban, mientras que con la lira pueden realizarse ambas acciones a la vez.

Alcibíades, a quien Plutarco muestra en su biografía como soberbio y arrogante desde su infancia, se opuso en su juventud a la enseñanza de la música de auló, a la que llama ἀγεννὲς καὶ ἀνελεύθερον, esto es, innoble y servil. Despectivamente, la considera adecuada para los tebanos “porque no saben razonar”, no han desarrollado el pensamiento, el arte, la retórica al mismo nivel que los atenienses, y le basta con mencionar a dos dioses para justificar su opinión: Atenea y Apolo.

Atenea arrojó lejos de sí este instrumento musical que acababa de inventar, pues le afeaba el rostro tocarlo; Apolo, según el mito, se enfrentó con el sátiro Marsias, que le desafió a producir con su lira una música más bella que la suya con el auló. Como no podía ser de otro modo, el dios venció y castigó a su oponente atándolo a un árbol y arrancándole la piel. Conviene recordar en este punto que también en los Juegos Píticos el certamen musical de cítara, que incluía música y canto y cuyo motivo temático era la lucha de Apolo con Pitón, ocupó siempre la primera posición entre las pruebas musicales, si bien pronto se añadieron los concursos de auló, con el mismo contenido, y este tipo de música fue aceptado en el ámbito apolíneo. El auló sufría de cierto desprestigio social frente a la lira y la cítara, pero lo cierto es que era frecuente su música en las escenas de culto, de lo cual informan tanto las fuentes literarias como los monumentos. En general, las fronteras en el uso de la cítara y el auló en contextos culturales eran muy permeables⁵³⁹.

Ahora bien, cuando Alcibíades nombró a Apolo como argumento, aludió a una faceta del dios típicamente ática, o mejor dicho, exclusivamente ática: Apolo como el antepasado, el fundador del linaje, un rasgo que lo conectaba de manera tan estrecha con un ciudadano ateniense, como era el propio Alcibíades, que no encuentra motivos para que no se acepte su rechazo, paralelo al del dios, del instrumento musical en cuestión.

Apolo no es una divinidad pre-helénica como Atenea, Hefesto o Zeus. Llegó a esta región con los pueblos jonios que se desplazaron desde el norte. Los primeros asentamientos jonios en el Ática se situaron en la llamada Tetrápolis, en la zona noreste,

⁵³⁹ García López (1998: 81-100).

que estaba integrada por cuatro poblaciones: Maratón, Enoe, Probalinto y Tricorinto. Con ellos entró en el Ática el culto de Apolo, al menos aquellos componentes de él procedentes del norte de Grecia, pues ya se ha visto que otros rasgos parecen proceder de Creta e incluso se distinguió en él elementos propios del mundo oriental⁵⁴⁰.

La Tetrápolis, que tenía su propio calendario sacrificial, y que compartía ritos y tradiciones religiosas, aunque algunos eran exclusivos de una población y no compartidos por las otras, contaba con un Πύθιον, un santuario de Apolo Pitio en Enoe, y con un Δήλιον, un santuario de Apolo Delio en Maratón. Desde allí enviaba sus propias θεωρίαι o embajadas a Delfos y Delos, respectivamente, precedidas de sacrificios realizados con el fin de consultar los augurios⁵⁴¹. La relación, por tanto, de la Tetrápolis con Delos es antigua, ya que compartían su origen jonio y el culto a Apolo. Parece ser que la fundación del santuario delio y el establecimiento en él del culto a Apolo fue anterior a la “jonización” de Atenas y del resto del Ática, puesto que no se menciona esta *pólis* en el relato que da Heródoto de la ruta de las ofrendas hiperbóreas a Delos, ni siquiera habla de Prasias, lugar costero cercano a Atenas de donde zarparan, escoltadas por los atenienses, las ofrendas a la isla, según Pausanias⁵⁴². Es probable que los sacerdotes delios prefirieran recordar la ruta más antigua, que sólo pasaba por la Tetrápolis ática, debido a su origen jonio, celosos tal vez de la autoridad que los atenienses habían logrado posteriormente sobre la isla y su santuario.

Tradicionalmente se había atribuido a los γένη jonios de la Tetrápolis, que se introdujeron en el estado ateniense y ocuparon altos cargos, la importación de este Apolo Πατρῶος a Atenas, que los γένη áticos adoptaron también como ancestro. Ésta es la opinión de Farnell⁵⁴³. Otros estudiosos, en cambio, consideran que el culto de Apolo

⁵⁴⁰ Tanto Larson (2007: 88) como Burkert (2007: 196-197), lo ponen en relación con el dios hitita Irra y con el semítico Reshep que, al igual que Apolo, son portadores de armas y pueden ser invocados contra los enemigos; además, Burkert hace hincapié en la importancia del número siete en el culto de Apolo (el día siete del mes le estaba consagrado y era la fecha en que se hacían sacrificios en su honor), paralela a la que tiene en el mundo semita.

⁵⁴¹ Se conocen estos ritos a partir de un fragmento del historiador Filócoro, recogido en los escolios de *Edipo en Colono*, 1047: θύει δὲ ὁ μάντις, ὅταν μὲν τὰ ἐς Δελφοῦς πόμπιμα γένηται καὶ θεωρία πέμπηται, ἐν Οἰνίῃ καθ' ἐκάστην ἡμέραν ἐν τῷ Πυθίῳ· εἰ δὲ εἰς Δήλιον ἀποστέλλοιτο ἡ θεωρία, κατὰ τὰ προειρημένα θύει ὁ μάντις εἰς τὸ ἐν Μαραθῶνι Δήλιον (*Sacrifica el adivino, cuando tienen lugar los envíos a Delfos y se manda la embajada, cada día en el Pitio en Enoe. Pero si la embajada es despachada hacia Delos, según lo ordenado, sacrifica el adivino en el Delio en Maratón*)

⁵⁴² Vid. nn. 465 y 466.

⁵⁴³ Farnell (1977, vol. IV: 160).

Πατρῴος no fue inaugurado en Atenas hasta el s. VI a. C., época en que se fundó su templo en el ágora. El responsable de su introducción en la *pólis* pudo haber sido Pisístrato, que se interesó profundamente por el culto de Apolo y ordenó la primera purificación de la isla de Delos. Pero otros autores⁵⁴⁴ consideran que fue Solón quien estableció este culto dentro de su programa de reformas para dotar al pueblo ateniense de un ancestro común y lo convirtió, junto con Deméter y Zeus, en patrón del nuevo tribunal de la Heliea, el tribunal popular que, al igual que la Asamblea, estaba abierto a una plena participación ciudadana.

Apolo Πατρῴος se relacionó entonces con el sistema de fraternías, un antiguo sistema de asociaciones de los habitantes del Ática, que quedaban ligados entre sí por medio de vínculos familiares y religiosos. En las fraternías quedaban englobados los γένη, instituciones de carácter, al menos en origen, aristocrático. Los varones debían ser inscritos en la fraternía cuando eran niños y posteriormente, en la adolescencia, para pasar a formar parte de la sociedad adulta. La inscripción en un γένος suponía ser miembro de la fraternía de la que ese γένος formaba parte. Los padres debían presentar a sus hijos y garantizar su legitimidad en la fiesta de las Apaturias, que cada fraternía celebraba en sus propios altares, con el fin de integrar a esos niños en el conjunto de la ciudadanía. Eran fiestas celebradas por todos los pueblos jonios, lo cual es indicio de su gran antigüedad, pues se instauraron antes de las migraciones. Los dioses a los que se consagraba este ritual eran Zeus y Atenea Fratrios, y en ningún momento se menciona a Apolo Πατρῴος, aunque es probable que, en Atenas, a partir de las reformas de Solón, que supusieron, con la liberación de los que habían caído en esclavitud por deudas, la reorganización y democratización de las fraternías, al quedar entonces definida la ciudadanía tal como se entendía en época clásica, la pareja formada por Apolo Πατρῴος y Zeus Ἐρκείος estuviera de alguna forma presente en el ritual, pues en época clásica se preguntaba a los arcontes, cuando iban a tomar posesión de su cargo, por su altar de estos dioses y no por su fraternía para comprobar su condición de ciudadanos. Seguramente fue el propio Solón el que estableció la inclusión de esta pregunta ritual en el juramento de los arcontes. La respuesta de éstos aludiría a la pertenencia a una fraternía, pero con el nuevo significado que había adquirido con el legislador: una asociación

⁵⁴⁴ Valdés (1994: 45-61).

capaz de dotar a sus miembros del estatus de ciudadano con ciertos privilegios y derechos, algo que se asociaba con Apolo Πατρῶος más que con los dioses Fratrios.

Los γένη podían tener su propio altar a Apolo Πατρῶος, como el de los Ἐλασίδαι, que poseía un τέμενος consagrado a él. Parker⁵⁴⁵ se plantea la posibilidad de que sólo los pertenecientes al γένος, los γεννήται, tuvieran acceso originariamente a él y que más adelante se le concediera utilizarlo a todos los miembros de la fraternidad en que se integraba el γένος. Otros recurrirían al santuario público del ágora.

De manera paralela, Apolo Πατρῶος se asoció, durante la introducción de su culto en el Ática, con Apolo Πύθιος y con la figura mítica deIÓN. En la versión más antigua del mito,IÓN es hijo de Juto y Creúsa; en la que se creó y utilizó tras la entrada del nuevo Apolo, el padre deIÓN, ancestro de los jonios, es Apolo Πατρῶος, como se lee en la tragedia de Eurípides. Creúsa, hija de Erecteo y, por tanto, autóctona del Ática, se une a Apolo para engendrar a quien dará origen mítico al pueblo jonio. La unión de Apolo y Creúsa y el abandono deIÓN tienen lugar en la cueva, al norte de la Acrópolis, donde se situaba en su origen el culto a Apolo Pitio. Solón aprovechará esta variante, que no es panjónica, puesto que fuera del Ática Juto sigue apareciendo como padre deIÓN, para colocar a Atenas en una situación de superioridad o, más bien, de anterioridad con respecto a las poblaciones jonias, y llega a afirmar así que el Ática es “la más antigua tierra de Jonia”⁵⁴⁶. Lo cierto es, como señala Valdés⁵⁴⁷, que la idea de la unidad jonia se fue construyendo a lo largo de los siglos y modelando según las circunstancias históricas. Tras una serie de movimientos migratorios, las comunidades jonias de la Grecia continental y las de las islas y costas del Egeo compartían rasgos lingüísticos, sociales o religiosos, o bien podían intercambiarlos. En un momento determinado, la idea de que el Ática y, sobre todo, Atenas era la principal y más antigua comunidad jonia podía ser utilizada por esta *pólis* para imponer su voluntad u obtener determinados beneficios. Pisístrato, en la línea de Solón, cuando llevó a cabo la primera purificación de Delos y mostró así su preocupación por la santidad del centro cultural de los jonios, reforzó la posición de influencia de Atenas entre las islas jonias del Egeo, al presentarse como patrona espiritual de todas ellas. Más tarde, la tragedia eurípideaIÓN,

⁵⁴⁵ Parker (1996: 64).

⁵⁴⁶ Solón, fr. 4 D: πρεσβυτάτην (...) γαῖαν Ἰαονίας.

⁵⁴⁷ Valdés (2006: 129-146).

probablemente compuesta y representada alrededor del 420 a. C., aprovechaba, o incluso creaba, la reciente versión del parentesco de Ión con Apolo Pitio, que en Atenas será también Πατρῶος, para llamar a la unidad a los aliados jonios de la Liga de Delos, en un momento delicado de la Guerra del Peloponeso, pues era lógico que quien estuviera a la cabeza de tal alianza fuera la *pólis* cuya divinidad ancestral, Apolo, había engendrado al antepasado del pueblo jonio.

Plutarco recoge una estratagema emprendida por Temístocles durante la Segunda Guerra Médica: antes de evacuar Atenas y embarcarse hacia Salamina, el ateniense, que se dirigía al Ática desde el cabo Artemisio, dejaba mensajes grabados en piedras y columnas en las cercanías de fuentes o puertos por donde pudiera pasar el ejército persa, en el que se integraban contingentes de algunas ciudades jonias de Asia Menor. Temístocles incitaba a éstos en esos mensajes a abandonar a Jerjes o, si ello no era posible, a perturbar las maniobras persas. En definitiva, a colaborar con el ejército ateniense puesto que eran sus “padres”, sus “progenitores”. Así aparece en la *Vida de Temístocles* 9, 2:

ἐπισκήπτων Ἴωσι διὰ τῶν γραμμάτων, εἰ μὲν οἶόν τε μετατάξασθαι πρὸς αὐτοὺς πατέρας ὄντας καὶ προσκινδυνεύοντας ὑπὲρ τῆς ἐκείνων ἐλευθερίας, εἰ δὲ μὴ, κακοῦν τὸ βαρβαρικὸν ἐν ταῖς μάχαις καὶ συνταράττειν.

Pidiendo encarecidamente a los jonios a través de las inscripciones que, si era posible, se pasaran a ellos, puesto que eran sus antepasados y corrían riesgos por la libertad de aquéllos; y si no, que dañaran al bárbaro en sus batallas y lo estorbaran.

En la segunda mitad del s. V a. C., cuando Alcibiades a modo de juego afirma imitar a Apolo y Atenea en su rechazo del auló está tomando como modelo a dos divinidades íntimamente relacionadas con la sociedad ateniense: la diosa Políada, llamada Ἀρχηγέτις por Alcibiades para destacar su profunda y arcaica conexión con los rituales de acceso a la ciudadanía, y el dios que era considerado ya en esa época ancestro de los atenienses y garante de su condición de ciudadano.

El culto a Apolo Πατρῶος es, por tanto, un culto propio de Atenas y de carácter político. Es por ello que su templo se situó en el ágora, entre la Estoa de Zeus Eleuterio

y el Metroon, que funcionaba como Bouleuterion o lugar de reunión de la Βουλή, el Consejo, en época clásica⁵⁴⁸.

Otras facetas del dios, alejadas del ámbito político y presentes en otras regiones, eran veneradas en santuarios fuera del ágora. Esta posición ambigua de Apolo, que puede ocupar una posición central en la *pólis* y, al mismo tiempo, poseer santuarios en lugares extramuros o incluso alejados de todo núcleo urbano, como es el caso de Delfos, es compartida con otras divinidades olímpicas como Deméter. Bremmer⁵⁴⁹ considera que sus diferentes ubicaciones reflejan la posición también ambigua del dios entre la adolescencia y el mundo adulto. En Atenas, el lugar de culto de Apolo Πύθιος más antiguo fue probablemente la gruta de la ladera norte de la Acrópolis; el templo fundado por Pisístrato en la orilla del Iliso, de donde salían las delegaciones sagradas con destino a Delfos, supuso el desplazamiento del culto pitio de la cueva a esta nueva ubicación.

En cuanto a Apolo Δελφίνιος, su culto en Atenas estaba relacionado con rituales de purificación y con el tribunal que llevaba su nombre, en el que se juzgaban los homicidios excusables. Se hallaba también a orillas del Iliso y quizá era ya lugar de culto apolíneo antes de la fundación del Πύθιον de Pisístrato. En época clásica el santuario incluía un templo y un espacio para el tribunal. Su situación fuera del recinto urbano se debe a su conexión con rituales catárticos, que penetraron en la Grecia continental desde Creta. Tanto el templo como el tribunal se relacionaron con las figuras míticas de Teseo y su padre Egeo, como se puede comprobar en la biografía plutarquea del primero.

Como ocurre con el tribunal del Areópago o el del Paladio, cuyos nombres derivan de Ares y Palas, el Delfinio fue sede de un juicio mítico: el de Teseo, que había asesinado a Palante y sus hijos como respuesta a su sublevación contra Egeo. Plutarco

⁵⁴⁸ Valdés (2006: 55-60) analiza la situación del templo de Apolo Πατρῶος precisamente entre las otras dos construcciones, consagradas a Zeus, primero Βασιλεύς, después Ἐλευθέριος, y a Deméter, asociada a la Diosa Madre, y lo pone en relación con el juramento de los heliastas, que invocaban a estas tres divinidades. *Vid.* p. 387.

⁵⁴⁹ Bremmer (2006: 58).

relata este levantamiento y el castigo emprendido por Teseo⁵⁵⁰, pero no hace mención del juicio posterior, que sí se encuentra en Pausanias⁵⁵¹. El Delfinio era el tribunal donde se juzgaban homicidios que podían justificarse. De ese tipo era el que hubo de afrontar Teseo que, aunque salió absuelto, debía someterse a la correspondiente purificación por el derramamiento de sangre, cuestión que patrocinaba Apolo Delfinio.

La compleja red mítica que enlazaba los cultos apolíneos atenienses o de interés para los atenienses con las figuras de Teseo y su padre seguía la ruta de los viajes del primero. Ya se ha hablado de la institución, por parte del héroe, de un festival para Apolo en Delos, con coros y competiciones diversas, pero otros gestos rituales tuvieron lugar en Atenas y dieron origen a otras fiestas, como las Pianopsias o la procesión al Delfinio en el mes de Muniquión. Antes de hablar de ellas, Plutarco recoge pequeñas conexiones previas. El lugar donde vivía Egeo y donde Teseo fue recibido y reconocido como su hijo y sucesor resulta ser el Delfinio, según indica Plutarco. Es probable que ese “recinto cerrado” o περίφρακτον mencionado se refiera a algún tipo de celda donde esperaran los acusados de homicidio antes de defender sus acciones ante el tribunal. Allí Egeo arroja al suelo la copa con veneno que iba a ofrecer a su hijo por consejo de Medea, tal como aparece en la *Vida de Teseo* 12, 3:

λέγεται δὲ τῆς κύλικος πεσοῦσης ἐκχυθῆναι τὸ φάρμακον ὅπου νῦν ἐν Δελφινίῳ τὸ περίφρακτόν ἐστιν, ἐνταῦθα γὰρ ὁ Αἰγέως ᾤκει.

Se cuenta que, al caer la copa, se derramó el veneno donde ahora está el recinto cerrado en el Delfinio, pues entonces lo habitaba Egeo.

Poco después, antes de embarcarse para Creta, Teseo captura al toro de Maratón y lo ofrece en sacrificio a Apolo Delfinio, en la *Vida de Teseo* 14, 1:

⁵⁵⁰ Plutarco, *Vida de Teseo* 13, 1-3: [1] οἱ δὲ Παλλαντίδαι πρότερον μὲν ἤλπίζον αὐτοὶ τὴν βασιλείαν καθέξειν Αἰγέως ἀτέκνου τελευτήσαντος· ἐπεὶ δὲ Θεσεὺς ἀπεδείχθη διάδοχος, χαλεπῶς φερόντες (...) εἰς πόλεμον καθίσταντο. (...) [3] ὁ [Θησεὺς] δὲ ἐξαίφνης ἐπιπεσὼν τοῖς ἐνεδρεῦουσι πάντας διέφθειρεν. οἱ δὲ μετὰ τοῦ Παλλάντος πυθόμενοι διεσπάρησαν. ([1] *Los Palántidas esperaban anteriormente apoderarse del poder real cuando Egeo muriera sin hijos. Pero cuando Teseo fue presentado como sucesor, soportándolo con dificultad, (...) se dispusieron para la guerra. (...) [3] Él [Teseo], tras caer repentinamente sobre los que se habían aliado, los mató a todos. Y los que estaban con Palante, al saberlo, se dispersaron*)

⁵⁵¹ Pausanias 1, 28, 10: ἐπὶ Δελφινίῳ δὲ κρίσις καθέστηκεν ἐργάσασθαι φόνον σὺν τῷ δικαίῳ φαμένοις, ὁποῖόν τι καὶ Θησεὺς παρεχόμενος ἀπέφυγεν ὅτε Πάλλαντα ἐπαναστάντα καὶ τοὺς παῖδας ἔκτεινε. (*En el Delfinio se ha establecido el juicio para los que afirman haber ejecutado un asesinato con justicia, como aquel del que Teseo salió absuelto, aunque lo cometió, cuando mató a Palante, que se había sublevado, y a sus hijos*)

ἐξῆλθεν ἐπὶ τὸν Μαραθῶνιον ταῦρον, οὐκ ὀλίγα πράγματα τοῖς οἰκοῦσι τὴν Τετράπολιν παρέχοντα· καὶ χειρωσάμενος ἐπεδείξατο ζῶντα διὰ τοῦ ἄστεος ἐλάσας, εἶτα τῷ Ἀπόλλωνι Δελφινίῳ κατέθυσεν.

Salió contra el toro de Maratón, que ocasionaba no pocas molestias a los que habitaban la Tetrápolis. Y, tras reducirlo con sus manos, los mostró vivo habiéndolo empujado a través de la ciudad; después, lo sacrificó a Apolo Delfinio.

Pero el primer ritual que se menciona en la *Vida de Teseo* atribuido directamente a este personaje mítico es la procesión al Delfinio que tenía lugar anualmente en el día 6 de Muniquión. En tal fecha, Teseo, que se había ofrecido voluntario para formar parte del grupo de jóvenes que debían ser entregados por Atenas para ser encerrados en el laberinto de Creta y ofrecidos al Minotauro, recogió a estos jóvenes del Pritaneo, donde estaban reunidos y realizó por vez primera la πομπή al templo de Apolo Delfinio con el fin de pedir al dios por su feliz retorno. El texto se encuentra en la *Vida de Teseo* 18, 1:

γενομένου δὲ τοῦ κλήρου παραλαβὼν τοὺς λαχόντας ὁ Θεσεὺς ἐκ τοῦ Πρυτανείου, καὶ παρελθὼν εἰς Δελφίνιον, ἔθηκεν ὑπὲρ αὐτῶν τῷ Ἀπόλλωνι τὴν ἰκετερίαν. ἦν δὲ κλάδος ἀπὸ τῆς ἱερᾶς ἐλαίας, ἐρίῳ λευκῷ κατεστεμμένος. εὐζάμενος δὲ κατέβαινεν ἕκτη μηνὸς ἐπὶ θάλασσαν ἰσταμένου Μουνιχιῶνος, ἧ καὶ νῦν ἔτι τὰς κόρας πέμπουσιν ἰλασομένας εἰς Δελφίνιον.

Cuando tuvo lugar el sorteo, Teseo, tras tomar consigo del Pritaneo a los que habían sido designados por suerte y llegar al Delfinio, dedicó a Apolo, en su beneficio, la rama de suplicante. Era una rama procedente del olivo sagrado coronada con lana blanca. Tras pedir por ellos, se echaba al mar en el día 6 del mes Muniquión, en el que también ahora envían a las muchachas al Delfinio para propiciar al dios.

Es ésta la única fuente que se conserva para conocer este ritual y no son muchos los datos que aporta el queronense, como lamenta Calame⁵⁵². Siguiendo el viaje de Teseo, ésta es la primera acción que dio origen a un ritual repetido anualmente en Muniquión, que coincidía aproximadamente con el mes de abril, en primavera, cuando la navegación se hacía posible y los elegidos por el sorteo podían emprender su infausto viaje a Creta. Los dos lugares mencionados por Plutarco, el Pritaneo y el Delfinio,

⁵⁵² Calame (1990: 143 y 229-230).

tienen una marcada conexión con los acontecimientos que les esperaban. El Pritaneo era la residencia de los arcontes, un lugar con una clara significación política y adecuado para reunir a estos jóvenes cuya pérdida representaba un ataque a la ciudadanía ateniense, pues los varones no llegarían a acceder a la sociedad adulta ni las muchachas a engendrar futuros ciudadanos. El intento de Teseo de poner fin a este tributo suponía la defensa del conjunto de ciudadanos cuyo gobierno deseaba merecer.

Desde el punto de vista religioso, era necesario solicitar la protección de alguna divinidad: Teseo hace un voto a Apolo Delfinio que, además de presidir los rituales de purificación, estaba ligado a la navegación, pues, aunque no fuera una víctima sacrificial, el delfín se asociaba a este apelativo de Apolo⁵⁵³ como acompañante de las naves en sus expediciones, ya sean colonizadoras, ya con otros fines. El objetivo de esta expedición estaba claro: regresar sanos y salvos de Creta y poner fin al cruel tributo impuesto por Minos. La súplica de Teseo en el Delfinio va acompañada de una ofrenda no cruenta, sino vegetal: una rama de olivo coronada con lana blanca, que es puesta en relación por el propio Plutarco con la εἰρεσιόνη típica de las Pianopsias, cuyo origen también se explica dentro del ciclo del viaje cretense de Teseo, mostrando así una ofrenda muy similar al comienzo y al final de la expedición victoriosa, como súplica en Muniquión y como agradecimiento en Pianepsión, aunque en la fiesta de este último mes parece clara la introducción de la figura de Teseo en un ritual agrario muy anterior, en virtud de la *interpretatio Theseana* de algunas fiestas (las Sinecias, las Cibernesias o las Osoforias) que se produjo en época clásica y que convirtió a este héroe en la principal fuente de significado ritual.

Para concluir lo relativo a la procesión del Delfinio, es interesante destacar que tenía lugar el día 6 del mes, en lugar del 7, que es el consagrado a Apolo. En opinión de Parke⁵⁵⁴, esta procesión podía estar originariamente consagrada a la hermana de Apolo, a la diosa Ártemis, cuyo día sagrado del mes era el 6 y para la que resultaba más apropiada una procesión de muchachas. Antes de su conexión con Teseo y Apolo, fue probablemente una súplica en beneficio de la comunidad y, tal vez, dada la relación de Ártemis con el mundo femenino, una petición a favor de las mujeres de la comunidad.

⁵⁵³ En el *Himno Homérico a Apolo* el mismo dios pide ser llamado con el epíteto Delfinio en recuerdo del animal cuyo aspecto tomó al saltar a la cubierta de la nave cretense. *Vid.* n. 517.

⁵⁵⁴ Parke (1977: 137).

El regreso de Teseo y los demás jóvenes a Atenas, tras su paso por Naxos y Delos, se produce en un mes otoñal, en Pianepsión, en el que desde antiguo se celebraba una fiesta de la recolección y, por tanto, de claro significado agrario, las Pianopsias. En el festival, que tenía un carácter popular, destacan dos actos: por un lado, la cocción de legumbres, cereales y otros frutos cosechados en ese momento del año, y el banquete común del guiso, que marcaba el paso del verano a la estación invernal, tras la cual daban su fruto las semillas; por otro, los cantos que acompañaban a la εἰρεσιώνη, la rama de olivo cargada de frutos, tarros de aceite y vino y otros objetos, símbolo de la fertilidad, que en Atenas los niños llevaban de casa en casa, pidiendo golosinas a cambio de deseos de prosperidad. Se colgaba sobre las puertas de las casas y ejercía sobre ellas una influencia benéfica. Una de estas ramas era llevada al templo de Apolo Delfinio como ofrenda y allí permanecía hasta que era quemada⁵⁵⁵. Parece que éste es el significado original de la εἰρεσιώνη: era un símbolo de la continuidad de las cosechas. Fue a raíz de su utilización en el ritual de las Delfinias, el 6 de Muniquión, que tomó el sentido de “rama de suplicante”. Apolo no era usualmente un dios de la fertilidad, de modo que llama la atención su asociación en este festival, pero lo cierto era que los meses áticos que van de Elafebolión a Pianepsión, período equivalente aproximadamente a los meses de marzo a octubre, se organizaron en Atenas bajo la influencia del culto a Apolo⁵⁵⁶, pues se suponía que durante los cuatro restantes, dedicados a otras divinidades, Apolo estaba ausente, en el lejano país de los hiperbóreos, y regresaría en la primavera.

El viaje de Teseo, que comenzó y concluyó así con una ofrenda vegetal a Apolo, contribuiría a la inclusión de este dios en el festival de las Pianopsias. De nuevo, Plutarco explica el origen de estos actos rituales por medio del mito, en la *Vida de Teseo* 22, 4-5:

[4] θάψας δὲ τὸν πατέρα, τῷ Απόλλωνι τὴν εὐχὴν ἀπεδίδου τῇ ἑβδόμῃ τοῦ Πυανεψιῶνος μηνὸς ἰσταμένου· ταύτη γὰρ ἀνέβησαν εἰς ἄστυ σωθέντες. ἢ μὲν οὖν ἔψησις τῶν ὀσπρίων λέγεται γίνεσθαι διὰ τὸ σωθέντας αὐτοὺς εἰς ταῦτο συμμῖξαι τὰ περιόντα τῶν σιτίων καὶ μίαν χύτραν κοινὴν ἐψήσαντας, συνεστιαθῆναι καὶ συγκαταφαγεῖν ἀλλήλοις. [5] τὴν δὲ εἰρεσιώνην ἐκφέρουσι

⁵⁵⁵ Burkert (1979: 134).

⁵⁵⁶ Parke (1977: 97).

κλάδον ἐλαίας ἐρίῳ μὲν ἀνεστεμμένον, ὥσπερ τότε τὴν ἰκετερίαν, παντοδαπῶν δὲ ἀνάπλεον καταργμάτων διὰ τὸ λῆξαι τὴν ἀφορίαν, ἐπάδοντες·

εἰρεσιώνη σῦκα φέρει καὶ πίονας ἄρτους

καὶ μέλι ἐν κοτύλῃ καὶ ἔλαιον ἀποψήσασθαι

καὶ κύλικ' εὐζῶρον, ὡς ἂν μεθύουσα καθεύδῃ.

[4] *Después de enterrar a su padre, cumplió su voto a Apolo en el día 7 del mes Pianepsión, pues en ese día subieron a la ciudad salvados. Así pues, se cuenta que la cocción de las legumbres nace a raíz de que, una vez salvados, mezclaron en un mismo guiso lo que quedaba de sus provisiones y, después de cocerlo en una única olla común, celebraron juntos el banquete y comieron a la vez unos con otros.* [5] *Y portan públicamente la eiresione, la rama de olivo coronada de lana, igual que en otro tiempo llevaron la rama de suplicante, llena de las primicias de todo tipo de frutos porque había cesado la escasez de éstos, al tiempo que cantan:*

la eiresione lleva higos y ricos panes

y miel en una taza y aceite para limpiarse

y una copa de vino puro, para que, embriagada, se duerma.

Durante mucho tiempo esta fiesta se realizaría como agradecimiento a la divinidad por los frutos recogidos en la cosecha en conexión con las Targelias, la primera fiesta del verano, con la que compartía el elemento de la εἰρεσιώνη, pero probablemente no iría dedicada a ningún dios en concreto. Ahora bien, el hecho de que se celebrara el día 7 del mes pudo haber ayudado a que se enlazara con Apolo, junto con la ofrenda de la rama de olivo, que servía de ἰκετερία, de símbolo del suplicante, en otros contextos, como en la procesión al Delfinio de Muniquión, pero que en esta fiesta unía ese rasgo a su celebración de la abundancia de la recolección. La εἰρεσιώνη, que no era seguramente en origen un objeto de culto de Apolo⁵⁵⁷, se integra en el relato mítico del proceso de civilización llevado a cabo por Teseo⁵⁵⁸. El mito de Teseo y la adaptación

⁵⁵⁷ En la Δαφνηφορία tebana se portaba también en procesión un tronco de olivo decorado con flores, cintas y esferas de metal, seguido por un coro de doncellas que sujetaban ramos de laurel. Se trataba de un ritual de la vegetación celebrado en primavera con todos los rasgos de purificación y propiciación propios de una fiesta agrícola, de origen muy remoto y que igualmente se asoció a Apolo, hasta el punto de que el muchacho que dirigía la procesión se consideraba la encarnación del dios.

⁵⁵⁸ *Vid.* p. 220.

a éste de ciertos festivales religiosos atenienses pudo contribuir a la consagración a Apolo de esta fiesta agraria, a lo que hay que sumar la fuerte atracción que este dios ejercía sobre los rituales de primicias y purificación⁵⁵⁹.

5.4.El culto dorio de Apolo. Las Jacintias

El dios era también adorado entre los dorios que, al igual que los jonios, ya lo veneraban antes de su establecimiento en el Peloponeso. Las Carneas espartanas apelaban a Apolo como dios protector de las cosechas y también en su faceta militar o guerrera. Las Jacintias, en cambio, que aparecen mencionadas en la *Vida de Aristides*, tenían lugar unas semanas antes en Amiclas, población muy cercana a Esparta, a unos cinco kilómetros al sur de ésta, y en ellas Apolo compartía el protagonismo de la fiesta con el héroe Jacinto, a quien, según el mito, el dios mató con un golpe de disco mientras competían en esta disciplina.

El texto de Plutarco se sitúa en el contexto de la Segunda Guerra Médica. La batalla de Salamina había concluido con la victoria griega, pero Mardonio continuaba en Grecia central con un formidable ejército, dispuesto a continuar la guerra. Los estados aliados del Peloponeso se refugiaron al sur del Istmo de Corinto; en ese momento, Mardonio propuso a Atenas abandonar su alianza con los griegos y pasarse al bando persa. Atenas a su vez presionó sobre sus aliados y envió embajadores ante los éforos espartanos amenazando con aceptar la propuesta de Mardonio si el ejército aliado del Peloponeso no salía a combatir al enemigo común. Ante este mensaje de Atenas, los éforos tuvieron la siguiente reacción, tal como se relata en la *Vida de Aristides* 10, 7:

ταῦτα ἀκούσαντες οἱ Ἐφοροὶ μεθ' ἡμέραν μὲν ἐδόκουν παίξειν καὶ ῥαθυμεῖν ἑορτάζοντες. ἦν γὰρ αὐτοῖς Ὑακίνθια.

Tras oír estas cosas, los éforos por el día parecían divertirse y despreocuparse celebrando una fiesta, pues eran sus Jacintias.

La despreocupación espartana era sólo aparente, pues sin informar de ello a los enviados de Atenas aprestaron un ejército con un gran contingente de hilotas y un

⁵⁵⁹ Camps Gaset (1994: 79).

número considerable de espartiatas, cinco mil⁵⁶⁰, que salió hacia el Istmo antes del amanecer del día en que los atenienses regresaban al Ática creyendo no haber logrado su objetivo de mover al combate a Esparta. Se les informó entonces de que el ejército lacedemonio ya había partido y que otros cinco mil periecos les seguían los pasos, lo cual causó no poca sorpresa entre ellos. Heródoto narra en sus *Historias*⁵⁶¹ este mismo episodio y hace mención también de la festividad de las Jacintias. En ambos autores se alude al carácter alegre de este ritual (παίζειν καὶ ῥαθυμεῖν en Plutarco; παίζετε en Heródoto), que es considerado por los atenienses motivo de despreocupación de los graves problemas que acuciaban a los estados aliados contra el persa, pero también en ambos la celebración de la fiesta no impide la rápida y eficaz respuesta espartana, que quizá se hubiera preparado con antelación. Por ello Plutarco destaca el hecho de que alegría durante la celebración de la fiesta era aparente (δοκοῦντες παίζειν) y que preparaban ya su salida de Lacedemonia. Heródoto subraya la naturaleza extremadamente piadosa de los espartanos, que cumplían estrictamente sus obligaciones religiosas⁵⁶².

La fiesta de las Jacintias tenía, en efecto, una especial importancia entre los lacedemonios, pero no era de carácter únicamente alegre, sino que, al combinar dos figuras de culto, un héroe y un dios, combinaba también elementos fúnebres con otros más festivos. Su importancia puede constatarse en el hecho de que dio nombre al mes Jacinto, existente en regiones dorias.

⁵⁶⁰ Heródoto 9, 10, 1: νυκτὸς ἔτι ἐκπέμπουσι πεντακισχιλίουσ Σπαρτιητέων καὶ ἑπτὰ περί ἐκάστον τάξαντες τῶν εἰλώτων, Πausanίη τῷ Κλεομβρότου ἐπιτάξαντες ἐξάγειν. (*Aún de noche hacen salir a cinco mil espartiatas, después de colocar a siete hilotas alrededor de cada uno, tras ordenar a Pausanias, hijo de Cleómbroto, el conducirlos*)

⁵⁶¹ Heródoto 9, 7, 1: οἱ γὰρ δὴ Λακεδαιμόνιοι ὄρταζόν τε τοῦτον τὸν χρόνον καὶ σφι ἦν Ἰακίνθια, περί πλείστου δ' ἦγον τὰ τοῦ θεοῦ πορσύνειν. (*Pues los lacedemonios celebraban en ese momento una fiesta, precisamente tenían las Jacintias, y estimaban en mucho cumplir los honores del dios*); Heródoto 9, 11, 1: Ἰμεῖς μὲν, ὧ Λακεδαιμόνιοι, αὐτοῦ τῆδε μένοντες Ἰακίνθια τε ἄγετε καὶ παίζετε, καταπροδόντες τοὺς συμμάχους. (*Vosotros, lacedemonios, permaneciendo aquí, celebrad las Jacintias y festejad, después de traicionar a vuestros aliados*)

⁵⁶² Schrader (1999, vol. V: 220, n. 36) llega a afirmar que la celebración de una fiesta religiosa como impedimento para enviar tropas constituye casi un tópico en este autor y trae a colación otros ejemplos: la celebración de las Carneas coincidiendo con la batalla de Maratón y la de las Termópilas.

A Apolo le atribuye el mito numerosos amantes masculinos. Plutarco menciona en la *Vida de Numa*, además de Jacinto, a Forbante, Admeto e Hipólito de Sición⁵⁶³. Este Jacinto era hijo de Amiclas y nieto de Lacedemón, epónimo de Lacedemonia, en la versión de Apolodoro⁵⁶⁴, que menciona en otro lugar⁵⁶⁵ a la Musa Clío y a Píero como sus progenitores. Sea cual sea su origen, la versión más extendida presenta al joven y hermoso mortal como amado del dios⁵⁶⁶. Mientras se ejercitaban en el lanzamiento de disco, un terrible accidente acabó con la vida del joven: el disco, disparado por Apolo, rebota en el suelo, golpea a Jacinto en la cabeza y le causa la muerte. El motivo del asesinato involuntario de Jacinto a manos del dios está bellamente narrado en las *Metamorfosis* de Ovidio⁵⁶⁷, pero ya había aparecido en el s. II a. C. en los *Theriaká* de Nicandro de Colofón⁵⁶⁸; en otras fuentes, un tercer personaje, Céfiro o Bóreas, enamorado también de Jacinto, desvía la trayectoria del disco para que impacte en la cabeza del joven y lo mate, celoso de la relación que mantiene con el dios.

⁵⁶³ Plutarco, *Vida de Numa* 4: καὶ οὐ πλημμελοῦσιν οἱ τὸν Φόρβαντα καὶ τὸν Ἰάκινθον καὶ τὸν Ἄδμητον ἐρωμένους Ἀπόλλωνος γεγονέναι μυθολογοῦντες, ὡσπερ αὐτὸ καὶ τὸν Σικυώνιον Ἰππόλυτον. (*Y no se equivocan los que cuentan que Forbante, Jacinto y Admeto llegaron a ser amados de Apolo, como también lo fue el siconio Hipólito*)

⁵⁶⁴ Apolodoro 3, 10, 3: Ἀμύκλα δὲ καὶ Διομήδης τῆς Λαπίθου Κυνόρτης καὶ Ἰάκινθος. τοῦτον εἶναι τοῦ Ἀπόλλωνος ἐρώμενον λέγουσιν, ὃν δίσκῳ βαλὼν ἄκων ἀπέκτεινε. (*De Amiclas y Diomedes, hija de Lapites, nacieron Cinortas y Jacinto. Cuentan que era amado de Apolo éste, al cual, cuando disparó con un disco, mató involuntariamente*)

⁵⁶⁵ Apolodoro 1, 3, 3: Κλειώ δὲ Πιέρου τοῦ Μάγνητος ἠγάσθη, (...) συνελθοῦσα δὲ ἐγέννησεν ἐξ αὐτοῦ παῖδα Ἰάκινθον. (...) ἀλλ' Ἰάκινθον μὲν ὕστερον Ἀπόλλων ἐρώμενον ὄντα δίσκῳ βαλὼν ἄκων ἀπέκτεινε (*Clío se enamoró de Píero, hijo de Magnes, (...) tras unirse a él engendró de él a Jacinto. (...) Pero Apolo después, cuando disparó con un disco, mató involuntariamente a Jacinto, que era su amado*)

⁵⁶⁶ Ruiz de Elvira (1992: 7-40) hace un análisis pormenorizado de los testimonios literarios de la Antigüedad referidos a este personaje. El primer autor que lo cita es Eurípides, en su tragedia *Helena*, donde, no obstante, no hay ninguna alusión al amor homosexual entre Jacinto y el dios; este motivo erótico aparecerá por vez primera en una pintura de Nicias, descrita por Pausanias 3, 19, 4: Νικίας δὲ ὁ Νικομήδους περισσῶς δὴ τι ἔγραψεν αὐτὸν ὠραῖον, τὸν ἐπὶ Ἰακίνθῳ λεγόμενον Ἀπόλλωνος ἔρωτα ὑποσημαίνων. (*Nicias, hijo de Nicomedo, lo pintó extraordinariamente bello, aludiendo al amor que se cuenta de Apolo por Jacinto*)

⁵⁶⁷ Ovidio, *Metamorfosis* 9, 176-185: *corpora veste levant et suco pinguis olivi | splendescunt latique ineunt certamina disci. | quem prius aereas libratum Phoebus in auras | misit et oppositas disiecit pondere nubes; | reccidit in solitam longo post tempore terram | pondus et exhibuit iunctam cum viribus artem. | Protinus imprudens actusque cupidine lusus | tollere Taenarides orbem properabat, at illum | dura repercussum subiecit in aera tellus | in vultus, Hyacinthe, tuos.* (*Aligeran de vestidos sus cuerpos y brillan grasientos por el jugo de la oliva e inician la competición de lanzamiento de disco. Febo en primer lugar envió éste disparado hacia lo alto del cielo y dispersó con su peso las nubes colocadas delante; volvió a caer tras un largo tiempo a la acostumbrada tierra el peso y mostró su destreza unida a sus fuerzas. Sin detenerse, imprudente y movido por el deseo de juego se apresuraba el Tenárida a levantar el disco, pero la tierra dura lo lanzó rechazado arriba, hacia los aires, contra tu rostro, Jacinto*)

⁵⁶⁸ Nicandro de Colofón, *Theriaká* 902-905: καρπὸν τε πολυθρήνου Ἰακίνθου, | ὃν Φοῖβος θρήνησεν· ἐπεὶ ῥ' ἀκούσιος ἔκτα | παῖδα βαλὼν προπάροιθεν Ἀμυκλαίου ποταμοῖο, | πρωθήβην Ἰάκινθον. (*Y el fruto del lamentable jacinto, al que Febo lloró, después de que involuntariamente, cuando lanzó el disco delante del río Amiclas, mató al joven Jacinto*)

El mito establece una clara relación entre el mortal y Apolo y, en general, muestra al dios arrepentido de su fatídica acción e instituyendo un festival, las Jacintias, en honor de su amado⁵⁶⁹. Este festival tenía lugar en Amiclas en el mes de Hecatombeón, a finales de mayo, y probablemente comenzaba el día 7 del mes. Su importancia en Laconia era equivalente a la de las Carneas⁵⁷⁰ y se celebraba en el santuario del dios en Amiclas, que contaba con una estatua de tipo anicónico de gran tamaño: un pilar de bronce que presentaba como únicos atributos antropomorfos una cabeza con casco, pies y manos, en las que sostenía una lanza y un arco, según la descripción de Pausanias⁵⁷¹. Esta representación del dios, de finales del s. VIII o principios del s. VII a. C., parece estar bajo la influencia de la iconografía de Próximo Oriente (el semita Reshep, con el que se ha relacionado a Apolo, se representa también como dios armado). Se hallaba al aire libre, pero en el interior de un recinto profusamente decorado con relieves de tema mitológico denominado el “trono” y añadido aproximadamente un siglo después de que la estatua fuera erigida. El pedestal de la enorme escultura se consideraba la tumba del mortal Jacinto, enterrado tras su desafortunada muerte ahí, donde recibía honores previos a los de Apolo en el festival de las Jacintias⁵⁷².

El enterrar los restos mortales de un héroe dentro del *téμενος* de un dios suponía, en principio, la violación del tabú que impide que este espacio sagrado entre en contacto con algo que recuerde la mortalidad de los hombres y que tiene, por tanto, un carácter impuro. No obstante, no es éste el único ejemplo de ruptura de la norma general. En la *Vida de Arístides* de Plutarco, Euquides, el habitante de Platea que en un solo día viajó a

⁵⁶⁹ Ovidio, *Metamorfosis* 10, 217-219: *nec genuisse pudet Sparten Hyacinthon: honorque | durat in hoc aevi, celebrandaque more priorum | annua praelata redeunt Hyacinthia pompa. (Y no causa vergüenza el que Esparta haya engendrado a Jacinto: su gloria perdura hasta este tiempo y, según la costumbre de los antiguos, vuelven las Jacintias para ser celebradas como fiesta anual)*

⁵⁷⁰ Jenofonte destaca el respeto que los habitantes de Amiclas sienten hacia esta festividad, a la que acuden estén donde estén. Jenofonte, *Helénicas* 4, 5, 11: *οἱ Ἀμικλαῖοι ἀεὶ ποτε ἀπέρχονται εἰς τὰ Ἰακίνθια ἐπὶ τὸν παιᾶνα, ἐάν τε στρατοπεδευόμενοι τυγχάνωσι ἐάν τε ἄλλως πως ἀποδημοῦντες (Los habitantes de Amiclas desde antiguo regresan siempre a las Jacintias para cantar el peán, aunque se encuentren por casualidad en campaña o fuera del país por algún otro motivo)*

⁵⁷¹ Pausanias 3, 19, 2: *[τὸ τοῦ Ἀπόλλωνος ἄγαλμα] ἀρχαῖον καὶ οὐ σὺν τέχνῃ πεποιημένον· ὅτι γὰρ μὴ πρόσωπον αὐτῷ καὶ πόδες εἰσὶν ἄκροι καὶ χεῖρες, τὸ λοιπὸν χαλκῷ κίονί ἐστιν εἰκασμένον. ἔχει δὲ ἐπὶ τῇ κεφαλῇ κράνος, λόγχην δὲ ἐν ταῖς χερσὶ καὶ τόξον. ([La estatua de Apolo] es antigua y realizada sin arte, pues aunque tiene rostro y pies y manos, el resto es semejante a una columna de bronce. Y tiene en la cabeza un casco y en las manos una lanza y un arco)*

⁵⁷² Pausanias 3, 19, 2: *τοῦ δὲ ἀγάλματος τὸ βᾶθρον παρέχεται μὲν βομοῦ σχῆμα, τεθάρθαι δὲ τὸν Ἰακίνθον λέγουσιν ἐν αὐτῷ, καὶ Ἰακινθίοις πρὸ τῆς τοῦ Ἀπόλλωνος θυσίας ἐς τοῦτον Ἰακίνθῳ τὸν βωμόν διὰ θύρας χαλκῆς ἐναγίζουσιν. (El pedestal de la estatua ofrece la forma de un altar, y dicen que en él está enterrado Jacinto, y en las Jacintias, antes del sacrificio de Apolo, en ese altar, a través de una puerta de bronce, hacen el sacrificio en honor de Jacinto)*

Delfos desde su ciudad para tomar del santuario de Apolo el fuego puro y regresó con él a su punto de partida, es enterrado al morir, nada más regresar de su hazaña, en el templo de Ártemis Euclia⁵⁷³. Lyons⁵⁷⁴ recoge cuatro motivos que los antiguos aducían para justificar esta práctica: el héroe era sacerdote o fundador del culto celebrado en el templo donde estaba enterrado; era hijo, protegido o amado del dios receptor del culto; era enterrado en el templo como forma de expiación; o había llevado a cabo un servicio extraordinario que beneficiaba a la comunidad que celebra el culto. Evidentemente, el caso de Jacinto sería el segundo. En este tipo de cultos compartidos por un héroe y un dios es habitual que el mito hable de una enemistad previa a la muerte del héroe, que también podía darse, y de hecho era frecuente, entre una heroína y una diosa. La muerte del héroe parece elemento esencial en este tipo de mitos asociados a cultos “dobles”, heroicos y divinos, ctónicos y olímpicos, ya involuntaria, ya motivada por la enemistad del dios hacia el mortal, que normalmente había incurrido en ὕβρις y despertado el odio divino. La hostilidad de la divinidad hacia el mortal causaba su muerte, pero paradójicamente ambas figuras estaban muy próximas en el culto, pues compartían santuario, fiesta e incluso el nombre.

En el culto de Amiclas el héroe y el dios estaban claramente diferenciados y recibían sacrificios por separado. En cambio, en Tarento, adonde el culto de Jacinto llegó a finales del s. VIII a C. con los colonos procedentes de Amiclas⁵⁷⁵, existía un altar dedicado a Jacinto o, según otras versiones, a Apolo Jacinto⁵⁷⁶, de manera que Ἰακίνθου se usaba como mero epíteto del dios y ambas figuras se reunieron en una sola⁵⁷⁷.

Los estudiosos tienden a ver en el conflicto mítico entre héroe y dios o en la muerte involuntaria del primero un conflicto existente históricamente en época temprana entre una divinidad preexistente local y otra que actúa como invasora del

⁵⁷³ Plutarco, *Vida de Aristides* 20, 5: ἀγαμένοι δ' αὐτὸν οἱ Πλαταιεῖς ἔθαψαν ἐν τῷ ἱερῷ τῆς Εὐκλείας Ἀρτέμιδος. (*Admirándole los plateenses, lo enterraron en el recinto sagrado de Ártemis Euclia*)

⁵⁷⁴ Lyons (1997: 72).

⁵⁷⁵ Hernández Martínez (2004: 81-99).

⁵⁷⁶ Polibio 8, 29, 2: ἀνάψαι [τὸν Ἀντίβαν] πῦρ ἐπὶ τοῦ τάφου, τοῦ παρὰ μὲν τισιν Ἰακίνθου προσαγορευομένου, παρὰ δὲ τισιν Ἀπόλλωνος Ἰακίνθου. (*[Anibal] encendió fuego sobre la tumba, llamada entre algunos de Jacinto, entre otros, de Apolo Jacinto*)

⁵⁷⁷ Tanto Farnell (1997, vol. IV: 125) como Lyons (1997: 73) muestran sus dudas a este respecto: en el caso en que un dios lleva como epíteto el nombre de un héroe, ¿lo ha tomado de éste o es el héroe una formación posterior, un personificación creada a partir del epíteto divino?

territorio de la primera. Si bien esta explicación no puede aplicarse con éxito de manera general a todos los cultos de estas características, sí se ha atribuido al de Apolo Amicleo. Jacinto parece pertenecer a un estrato religioso anterior al de Apolo y ser una figura de culto prehelénica, una divinidad de la vegetación a la que se honraba antes de la cosecha. Las excavaciones realizadas en Amiclas revelan que hubo una actividad religiosa casi continuada desde la Edad de Bronce y que sirvió como lugar cultural en época micénica, tras la cual, después de un período de inactividad, comenzó a recibir de nuevo ofrendas en el s. IX a. C., probablemente la fecha en que se introdujo el culto de Apolo⁵⁷⁸. La llegada de éste relegó al anterior al papel de héroe⁵⁷⁹ y el culto resultante resultó muy rico en contrastes, pues los elementos ctónicos propios de un culto heroico iban seguidos de un festival luminoso, lleno de cantos y danzas, en el que tomaba parte toda la población. Esta unión de elementos opuestos, esta polaridad, en palabras de Burkert⁵⁸⁰, es inherente a la religión griega: la noche precede al día del mismo modo que los rituales ctónicos precedían a los olímpicos. El mito presenta como dos figuras enfrentadas lo que en el culto era la unión de dos polos opuestos.

Las Jacintias duraban tres días y se conserva a través de Ateneo un fragmento de Polícrates⁵⁸¹ en el que describe las acciones que se llevaban a cabo en el primer y segundo día, consagrados a Jacinto y Apolo respectivamente: el primer día estaba marcado por el dolor que causa la muerte del héroe, razón por la cual los participantes durante el banquete llevaban coronas sobre sus cabezas y no comían pan ni cantaban el peán; en cambio, en el segundo, todo cambiaba. Los jóvenes cantaban y danzaban al son de la lira y el auló, otros desfilaban montados a caballo y las muchachas sobre carros ricamente adornados. Se sacrificaban numerosas víctimas y todos los ciudadanos estaban presentes, incluso los esclavos. No se conservan noticias relativas al tercer día, pero en general se observaban dos partes en el ritual: una primera parte consistía en el

⁵⁷⁸ Larson (2007: 91-92).

⁵⁷⁹ Ruiz de Elvira (1992: 23-27) afirma que no existe ningún fundamento en que poder basar la idea de la anterioridad de Jacinto sobre la de Apolo en el culto de Amiclas y critica el “evemerismo inverso” presente en autores como Nilsson, que defiende la existencia en la Antigüedad de “dioses degradados”, como sería el caso de Jacinto. En opinión de Ruiz de Elvira no hay datos que permitan establecer una cronología relativa de los cultos de Apolo y Jacinto y, por tanto, no puede saberse con certeza, a pesar de los hallazgos de las excavaciones en Amiclas de finales del s. XIX, si el sepulcro de Jacinto fue colocado bajo el altar de Apolo o viceversa.

⁵⁸⁰ Burkert (2007: 273).

⁵⁸¹ Ateneo 139d.

lamento por la muerte de Jacinto, de tono fúnebre, en la que el héroe recibía los ἐναγίσματα, los sacrificios propios de los muertos, en su altar, al que se accedía por una puerta situada a la izquierda del llamado trono de Apolo, seguidos del banquete de duelo; a este ritual le sucedía una celebración llena de alegría dedicada al dios Apolo⁵⁸².

A menudo se ha visto en las Jacintias una festividad del tipo de Año Nuevo, por los rasgos típicos de inversión del orden y regreso a un período de pre-civilización: la abstinencia del pan en el banquete recuerda a un período anterior en que este alimento aún no se había inventado⁵⁸³. Tras esto, llegaba la celebración de las cosechas, la renovación de la naturaleza. Sin embargo, otros autores consideran que las Jacintias eran un festival más complejo que una fiesta local de campesinos, pues desde sus orígenes contaron con la participación de todos los ciudadanos. Los coros de hombres de diferentes edades reflejaban a toda la comunidad, las mujeres tenían también un papel destacado y a los esclavos se les permitía tomar parte. Su celebración impedía, como indica Heródoto, llevar a cabo acciones militares, por los que sus implicaciones políticas son innegables. Es por ello que algunos estudiosos los comparan, por su importancia cívica, con las Panateneas áticas⁵⁸⁴.

5.5.Otros cultos de Apolo

Otro epíteto de Apolo que puede descubrirse en las *Vidas paralelas* revela cultos presentes en otras regiones de Grecia. Se trata de Apolo Λύκειος o Licio, sobrenombre que aludía al lobo (λύκος), aunque también se ha relacionado con el término luz (λύκη), que se encuentra en compuestos como ἀμφιλύκη y que designaría a un “dios de la luz”, si bien esta explicación no es tan aceptada como la que ve en Apolo Licio un “dios lobo”. Se encuentran huellas de su culto en Atenas, Delfos, Sición, en la costa de Asia Menor y, sobre todo, en Argos, donde era la divinidad más importante, junto con Hera, y donde ardía en su honor permanentemente un fuego sagrado, semejante al del santuario délfico.

⁵⁸² Era tal vez en esta segunda parte del festival cuando se ofrecía al dios el quitón elaborado para él. *Vid.* p.115.

⁵⁸³ Ogden (2007: 211).

⁵⁸⁴ Camps Gaset (1994: 74).

En la *Vida de Pirro* se hace mención de Apolo Licio a raíz del ataque del epirota en 272 a. C. a Argos, adonde había llegado después de saquear algunos territorios de Laconia al inmiscuirse en las disputas dinásticas de Esparta entre Atreo I y Cleónimo, que reclamaba su derecho al trono espartano. En Argos el ejército de Pirro se enfrentó con el de Antígono Gonatas, hijo de Demetrio Poliorcetes, con resultado favorable a este último. Pirro halló la muerte en esta batalla, no en mitad del combate, sino en una pelea callejera, tal como narra Plutarco.

Las señales que precedieron al asalto no le fueron favorables. Antes de introducirse subrepticamente en la fortaleza de Argos, tres sucesos anunciaron el fracaso de la campaña. Dos de ellos son los típicos prodigios tan del gusto del queronense, referidos a víctimas sacrificiales y otros animales relacionados con la divinidad: unos bueyes sacrificados y degollados “fueron vistos sacando las lenguas y lamiendo su propia sangre”⁵⁸⁵; un águila “que volaba hacia el combate desapareció después”⁵⁸⁶. La tercera señal consistía en el vaticinio funesto de la profetisa de Apolo Licio, que contaba con un destacado santuario en Argos. La visión de la sacerdotisa era ciertamente desesperanzadora y se recoge en la *Vida de Pirro* 31, 3:

ἐν τῇ πόλει τῶν Ἀργείων ἢ τοῦ Λυκείου προφήτις Ἀπόλλωνος ἐξέδραμε, βοῶσα νεκρῶν ὄρᾶν καὶ φόνου κατάπλεω τὴν πόλιν.

En la ciudad de los argivos la profetisa de Apolo Licio huyó gritando que veía la ciudad llena de cadáveres y de muerte.

Más adelante, una vez que Pirro y sus tropas habían dado comienzo, antes del amanecer, al ataque en el interior de la fortaleza de Argos, otro signo vino a sumarse a los malos augurios recibidos por Pirro, pues, cuando llegó la mañana, descubrió en el ágora entre los monumentos una escultura de bronce, ofrenda de Dánao, que representaba el combate entre un lobo y un toro. Tal visión le causó suma inquietud por haber recibido con anterioridad un oráculo que le anunciaba la muerte si era testigo de

⁵⁸⁵ Plutarco, *Vida de Pirro* 31, 3: τῶν γὰρ βοῶν τεθυμένων αἱ κεφαλαὶ κείμεναι χωρὶς ἤδη τὰς τε γλώττας ὄφθησαν προβάλλουσαι καὶ περιλιχόμεναι τὸν ἑαυτῶν φόνον. (*Pues las cabezas de los bueyes, que se hallaban aparte, fueron vistas sacando la lengua y lamiendo su propia sangre*)

⁵⁸⁶ Plutarco, *Vida de Pirro* 31, 3: τὸν δ' ἀετὸν ἐπὶ τὸν ἀγῶνα χωροῦντα, εἶτα φροῦδον εἶναι.

una lucha semejante⁵⁸⁷. El origen de esta escultura se explica a continuación y se remonta a la conquista mítica de Argos por parte de Dánao, que arrebató el poder a Gelanor; se recoge en la *Vida de Pirro* 32, 5:

Δαναῷ γὰρ (...) εἰς Ἄργος πορευομένῳ λύκον φανῆναι ταύρῳ μαχόμενον· θέμενον δὲ τὸν Δαναόν, ὡς ὁ λύκος εἶη πρὸς αὐτοῦ, ξένον γὰρ ὄντα τοῖς ἐγχωρίοις ἐπιτίθεσθαι καθάπερ αὐτόν, ἐφορᾶν τὴν μάχην, καὶ τοῦ λύκου κρατήσαντος Ἀπόλλωνι Λυκείῳ προσευζάμενον ἐπιχειρῆσαι καὶ περιγενέσθαι, στάσει Γελάνορος, ὃς τότε τῶν Ἀργείων ἐβασίλευεν, ἐκπεσόντος. τὸ μὲν οὖν ἀνάθημα τοῦτον εἶχε τὸν λόγον.

Pues a Dánao, (...) cuando llegó a Argos, le pareció que un lobo luchaba con un toro y, habiendo supuesto Dánao que el lobo estaba en lugar de él, pues siendo un extranjero atacaba como él a los de la región, miraba la lucha y, puesto que el lobo ganó, tras hacer voto a Apolo Licio, hizo el asalto y venció, aunque escapó Gelanor, el que reinaba entonces sobre los argivos, en la revuelta. Así pues, esa ofrenda tenía esa historia.

Este texto contiene una de las leyendas que asocian a Apolo con el lobo: Dánao contempló la victoria del lobo y la atribuyó a una señal en su favor de Apolo Licio, a quien hizo un voto antes del combate con Gelanor y, en agradecimiento por su ayuda, ofreció la escultura de bronce que Pirro observó en ese funesto día. También la madre de Apolo, Leto, fue guiada por lobos hacia Delos cuando comenzaron sus dolores de parto⁵⁸⁸ y en algunas versiones Apolo se unió a la ninfa Cirene transformado en lobo⁵⁸⁹. También se conserva la leyenda que cuenta que, tras la muerte de Pitón, fue un lobo el primero en traer una rama de laurel a Delfos, lo cual puede indicar que el viaje migratorio desde las regiones del norte de Grecia hacia el sur lo realizara Apolo ya asociado con el lobo.

⁵⁸⁷ Plutarco, *Vida de Pirro* 32, 4: [ὁ Πύρρος] χρησμόν τινα πρὸς ἑαυτὸν ἀνενεγκὼν παλαιόν, ὡς ἀποθανεῖν αὐτῷ πεπωμένον, ὅταν λύκον ἴδῃ ταυρῷ μαχόμενον (*Atribuyendo [Pirro] a un antiguo oráculo dirigido a él que estaba determinado para él que muriera cuando viera que un lobo luchaba con un toro*)

⁵⁸⁸ Aristóteles, *Historia de los animales* 6, 35: τοῦτο δὲ τὴν αἰτίαν ἐν μύθῳ λέγουσιν ὅτι ἐν τοσαύταις ἡμέραις τὴν Λητῶ παρεκόμισαν οἱ λύκοι ἐξ Ἑπερβορέων εἰς Δῆλον, λύκαιναν φαινομένην διὰ τὸν τῆς Ἥρας φόβον. (*Dicen que eso es la causa en el mito de que en tantos días los lobos escoltaran desde el país de los hiperbóreos hasta Delos a Leto, que tenía el aspecto de una loba por causa del miedo a Hera*)

⁵⁸⁹ Servio, *Comentario a la Eneida* 4, 377: *transfiguratus in lupum cum Cyrene concubuit*. (*Convertido en lobo yació con Cirene*)

Según Farnell⁵⁹⁰, este dios-lobo pertenecía al estrato más antiguo de la religión y era compartido por los diferentes pueblos griegos. Los dorios ya lo encontraron asentado en el Peloponeso, probablemente llevado ahí por movimientos migratorios anteriores. Apolo Licio fue la divinidad de los pueblos cazadores y pastores en el período prehistórico, que ligaban en su primitivo pensamiento religioso a este dios con el animal salvaje de los bosques, el lobo. Su culto tendría mucho que ver con la necesidad de mantener a los lobos apartados de los rebaños. El arco, atributo de Apolo, lo relacionaba igualmente con la caza y, si bien estos elementos de la vida salvaje se fueron suavizando a medida que evolucionaba el pensamiento religioso griego, siempre quedó algún resto reflejado en su culto.

En Atenas, Apolo Licio presidía las reuniones de hoplitas, que debían defender la ciudad con la ferocidad del lobo; el santuario del dios servía de campo de entrenamiento; una función similar tenía en Argos, donde su culto era de especial relevancia y de donde posiblemente, a través de Creta y Rodas, llegara hasta Licia. El nombre de la región puede, de hecho, proceder de los colonos adoradores de Apolo Λύκειος que se establecieron en el lugar y erigieron el primer santuario del dios⁵⁹¹. El carácter oracular del culto a Apolo Λύκειος es común a ambas zonas: tanto en Patara, en Licia, como en Argos había una profetisa del dios. En sus métodos de adivinación puede descubrirse algo de ese carácter primitivo o salvaje que se ha comentado, pues Plutarco la presenta en el texto de la *Vida de Pirro* fuera de sí, aterrorizada por la imagen de la ciudad de Argos llena de cadáveres, imagen que le sería dada a conocer por Apolo antes de la batalla de 272 a. C. Pausanias recoge incluso un ritual adivinatorio en el que esta profetisa bebía la sangre de una oveja sacrificada de noche⁵⁹². Estos rasgos parecen

⁵⁹⁰ Farnell (1997, vol. IV: 112).

⁵⁹¹ Heródoto narra a este respecto la leyenda de Lico, hermano de Egeo, que, expulsado del Ática, se instaló en lo que después se llamaría Licia y cambió el nombre de sus habitantes, térmilas, por el de licios. Heródoto 1, 173, 3: ὡς δὲ ἐξ Ἀθηνέων Λύκος ὁ Πανδίωνος, ἐξελασθεὶς καὶ οὗτος ὑπὸ τοῦ ἀδελφεοῦ Αἰγέος, ἀπῆκετο ἐς τοὺς Τερμίλας παρὰ Σαρπηδόνα, οὕτω δὴ κατὰ τοῦ Λύκου τὴν ἐπωνυμίην Λύκιοι ἀνὰ χρόνον ἐκλήθησαν. (*Pero cuando Lico, el hijo de Pandión, llegó desde Atenas, expulsado él también por su hermano Egeo, al país de los térmilas junto a Sarpedón, fueron llamados con el tiempo los licios por ese nombre a partir de Lico*); la idea se repite en Heródoto 7, 92, 1: Λύκιοι δὲ Τερμίλαι ἐκαλέοντο ἐκ Κρήτης γεγονότες, ἐπὶ δὲ Λύκου τοῦ Πανδίωνος ἀνδρὸς Ἀθηναίου ἔσχον τὴν ἐπωνυμίην. (*Los licios, que procedían de Creta, eran llamados térmilas, pero obtuvieron su nombre del varón ateniense Lico, el hijo de Pandión*)

⁵⁹² Pausanias 2, 24, 1: γυνὴ μὲν προφητεύουσα ἔστιν, ἀνδρὸς εὐνῆς εἰργομένη· θυομένης δὲ ἐν νυκτὶ ἄρνός κατὰ μῆνα ἕκαστον, γευσαμένη δὴ τοῦ αἵματος ἢ γυνὴ κάτοχος ἐκ τοῦ θεοῦ γίνεται. (*Una mujer es la que profetiza, alejada del lecho de un varón. Y, una vez sacrificada de noche una oveja cada mes, tras probar de su sangre, la mujer se vuelve receptora del dios*)

antiguos y, de nuevo, presentes tanto en Argos como en los oráculos de Licia, que se mantuvieron independientes de la poderosa influencia de Delfos, donde la Pitia, en contra de la imagen transmitida por la tradición, se mantenía habitualmente sobria, serena durante las consultas, respondiendo a las preguntas planteadas con tranquilidad y sin aparatosos éxtasis, gritos o extraños tonos de voz.

5.6. Conclusiones

El hecho de que Plutarco ejerciera durante años el cargo de sacerdote en Delfos es una de las causas del profundo interés del queronense por la religión de este dios. Además de sus tratados délficos, incluidos en *Moralia*, son numerosas las obras en que, con mayor o menor frecuencia, se detiene a reflexionar o compartir datos, anécdotas o leyendas relativas a Apolo, no sólo el Apolo Πύθιος venerado en Delfos, sino otras muchas facetas de esta divinidad localizadas en lugares y épocas diferentes. En las *Vidas paralelas* las menciones de epítetos, cultos o santuarios apolíneos son abundantes, aunque por desgracia breves, especialmente si se trata de cultos o festivales conocidos, como las Jacintias lacedemonias o los Juegos Píticos. Sin embargo, resultan interesantes y, en ocasiones, una determinada alusión resulta ser la única fuente de información referida a un culto de la que se tiene noticia, como es el caso de la procesión al Delfinio que tenía lugar en Atenas en el mes de Muniquión, de la que se habla en la *Vida de Teseo*.

Es precisamente esta biografía la que contiene el mayor número de referencias a las fiestas de Apolo. Si bien se atribuyó a Posidón la paternidad del héroe en algunas fuentes y a ambos se le consagraba el día 8 de cada mes en Atenas, Teseo fue considerado fundador mítico de diversas fiestas dedicadas a Apolo, que se introdujo, una vez aceptado en el Ática como Apolo Πατρῶος o ancestro de los atenienses, en festivales como las Pianopsias, que, además de tener gran antigüedad, en origen presentarían un carácter agrícola ajeno al dios.

En el marco del viaje mítico de Teseo hacia Creta, adonde acompañaba a los jóvenes que iban a ser ofrecidos al Minotauro, y de regreso a Atenas, después de vencer al monstruo y librar a su ciudad de la terrible ofrenda a la que se veía sometida, sitúa la *Vida de Teseo* la institución de diversas fiestas conectadas con Apolo: en Delos, el

festival de las Delias, que se caracterizaba por los coros de jóvenes y la celebración de un certamen cuyo premio consistía en una palma; en Atenas, la ya mencionada procesión al santuario de Apolo Delfinio en Muniquión con el fin de pedir al dios un favorable viaje a Creta y, sobre todo, un feliz regreso, y las Pianopsias, un ritual de agradecimiento por haber atendido a sus súplicas y haber vuelto sanos y salvo a su ciudad; en Delfos, dio su nombre al corte de pelo que resultaba de ofrecer los mechones delanteros de la cabellera al dios.

Todos estos rituales se practicaban desde tiempos remotos sin relación con Teseo, pero la *Vida* de éste demuestra los esfuerzos llevados a cabo por Atenas para imponer la figura de su héroe en los relatos etiológicos que explicaban su origen, ensombreciendo así leyendas y figuras heroicas anteriores. Este proceso, denominado *interpretatio Theseana* ya se había completado siglos antes de la época de Plutarco y es por ello que sus resultados saltan a la vista en la biografía de Teseo.

Dos lugares de especial veneración de Apolo reciben gran atención en las *Vidas*: Delos y Delfos. El primero fue centro religioso de los jonios de Asia Menor, de las islas jonias del Egeo y de Atenas. Aunque se rendía culto en general a la tríada formada por Leto, Ártemis y Apolo, era éste último a quien se dirigía el festival de las Delias, al que numerosas *póleis* jonias enviaban anualmente *θεορίαι* o embajadas que incluían coros como ofrenda al dios, que tanto aquí como en Delfos se presentaba como divinidad de la música y la danza, entre otras facetas. Plutarco describe en la *Vida de Nicias* la espectacular *θεορία* que dirigió éste cuando se le asignó la tarea de organizarla. Hombre enormemente piadoso y generoso en sus ofrendas a los dioses, algo de lo que su *Vida* da abundantes ejemplos, no escatimó recursos a la hora de embellecer ésta, con magníficos vestidos para los miembros del coro y hasta un puente construido a medida para poder cruzar de la vecina Renea a Delos al amanecer. Los intentos de Atenas por conseguir mantener su autoridad sobre la isla sagrada comenzaron con Pisístrato, que ordenó su primera purificación, y se reforzaron, como se ha dicho, difundiendo la leyenda que hacía a Teseo organizador del primer coro ejecutado en ella en honor de Apolo. Aunque en la mayoría de fuentes literarias Delos fue el lugar de nacimiento de Apolo y Ártemis, Plutarco recoge en su *Vida de Pelópidas* la versión narrada, acerca del mismo hecho, en Tegiras, ciudad de Beocia, que pretendía rivalizar con la de Delos: según los tegireos, el dios nació en las proximidades de su *pólis*, entre dos fuentes llamadas Palmera y Olivo,

lo que recordaba a la palmera a la que se abrazó Leto según el *Himno Homérico a Apolo*. Plutarco inserta esta tradición local en medio del relato de los movimientos del ejército tebano de Pelópidas previos al enfrentamiento con Tegiras. Y no debe extrañar esto: el queronense intercala con frecuencia digresiones o reflexiones de tipo religioso en sus relatos históricos, con lo que su narración se vuelve mucho más entretenida por la variedad de temas tratados.

En cuanto al culto apolíneo de Delfos, diversos testimonios de las *Vidas* aluden al festival panhelénico de los Juegos Píticos, en los que las competiciones musicales tenían un papel destacado. Estos testimonios suelen referirse a ocasiones en que se vulnera la celebración tradicional del festival: la *Vida de Agesilao* muestra a su protagonista expulsando a los argivos del altar donde se ejecutaban los sacrificios acostumbrados, pues tal acción ritual correspondía desde hacía mucho tiempo a los corintios; la *Vida de Demetrio* cuenta cómo el macedonio trató de trasladar la celebración de los Juegos Píticos a Atenas, con el argumento de que Apolo era ancestro de los atenienses. Con el objetivo de adular a este mismo Demetrio, narra Plutarco que se propuso en Atenas llamar θεωροί a quienes se presentaran ante aquél o ante su padre Antígono, dándoles así el título con que se denominaba a los embajadores o representantes de Atenas enviados a Delfos en misión oficial. En el santuario de Apolo en Delfos, un fuego ardía constantemente como símbolo de la continuidad del lugar sagrado y de la comunidad que adoraba allí al dios. En la *Vida de Numa*, Plutarco compara este fuego con el que vigilaban las vestales en Roma. La pureza derivada de esta llama queda patente en el relato legendario de la hazaña del plateense Euquides, que, según se lee en la *Vida de Aristides*, fue corriendo desde su ciudad hasta Delfos tras el fin de las Guerras Médicas y regresó en el mismo día llevando consigo el fuego de Delfos con el que se encenderían, purificados, todos los hogares de Beocia, contaminados por la presencia de los bárbaros. De las valiosas ofrendas que se acumulaban en el santuario, Plutarco da también numerosos ejemplos, desde la décima parte del botín obtenido en la batalla de Coronea por los espartanos, como indica la *Vida de Agesilao*, hasta la cratera de oro de Marcelo o la estatua de Emilio Paulo sobre el pedestal destinado a la del rey Perseo, mencionadas en las *Vidas* de estos personajes romanos, a las que puede añadirse el mechó de cabello consagrado a Teseo, costumbre propia de los jóvenes que iban a pasar a la madurez.

Con respecto al Ática, las *Vidas* transmiten información acerca de tres epítetos apolíneos. A Apolo Δαφνηφόρος, portador del laurel, el γένος de los Licomidas tenía consagrado un santuario en el demo de Flíe, según señala la *Vida de Temístocles*, donde Licomedes, perteneciente al γένος, depositó la enseña de la primera nave persa destruida en Salamina. Apolo Πατρῶος es puesto en relación con Atenea Ἀρχηγέτις en la *Vida de Alcibiades* como divinidades fundadoras o antepasadas de los atenienses. Ya fuera introducido por familias jonias que se asentaron en la Tetrápolis ática, ya por Solón, lo cierto es que Apolo Πατρῶος se convirtió en ancestro común del pueblo ateniense, que se consideró, a su vez, “padre” del resto de poblaciones jonias, incluidas las de las islas y las de Asia Menor. Así parece demostrarlo Temístocles en su *Vida* cuando reclama a los jonios aliados con los persas que se pasen al bando de Atenas, cuyos habitantes son los πατέρες de los jonios. El tercer culto ático de Apolo con presencia en las biografías plutarqueas es el de Apolo Δελφίνιος, que, probablemente procedente de Creta, se instaló también en Delfos y desde allí viajó a Egina, Eubea y Atenas. En ésta, el santuario de Apolo Delfinio se puso de nuevo en relación con la historia de Teseo, en cuya *Vida* se cuenta cómo sacrificó en este santuario del dios al toro de Maratón y se indica que el palacio de Egeo, ante el que se presentó el joven al llegar por primera vez a Atenas, se hallaba donde después estaría el Delfinio. La fiesta de las Delfinias, dedicada a este Apolo, es mencionada únicamente en la *Vida de Teseo*, que aporta pocos datos sobre ella, pero que explica que consistía en una πομπή de muchachas desde el Pritaneo hasta el santuario de Apolo Delfinio celebrado en el mes primaveral de Muniquión, cuando comenzaba la época de la navegación. El objetivo del festival podría ser la petición al dios de su protección para quienes iban a emprender viajes por mar, aunque la inclusión en la procesión de una rama de olivo, que Plutarco denomina ἱκετερία, invita a pensar en una súplica más general, en beneficio de toda la comunidad.

Por último, el festival de las Jacintias, celebradas en Amiclas, muy próxima a Esparta, en honor de Apolo y el mortal Jacinto, amado del dios, con su alternancia de elementos lúgubres y festivos, ctónicos y olímpicos, mencionadas en la *Vida de Aristides*, y el culto de Apolo Λύκιος, destacado en Argos, donde, según la *Vida de Pirro*, existía un oráculo del dios en el que ejercía de προφήτις una sacerdotisa, completan el amplio abanico de fiestas y cultos apolíneos que las *Vidas paralelas* muestran a sus lectores, que, a través de ellas, tienen la oportunidad de conocer muy

diversas manifestaciones de la veneración de esta divinidad, desde las más locales y desconocidas, como la que tenía lugar en el santuario beocio de Apolo Tegireo, hasta las más brillantes y famosas de la Antigüedad, como los Juegos Píticos o las Jacintias lacedemonias, en las que tomaba parte toda la población, hombres, mujeres y esclavos, hasta el punto de que han llegado a ser comparadas con las Panateneas áticas.

6. Ártemis

Las *Vidas paralelas*, tanto griegas como romanas, recogen diversas alusiones a fiestas celebradas en honor de la diosa Ártemis en territorio helénico, así como anécdotas o relatos que se sitúan en regiones orientales pero que tienen como protagonista a Ártemis o, más bien, a una diosa que Plutarco y sus contemporáneos identificaban fácilmente con aquélla. En otros pasajes, se pone en relación esta divinidad con animales (la cierva o la cabra), empleados en sus rituales o en su representación artística. En tercer lugar, se menciona en una *Vida* el epíteto Euclia, aplicado a Ártemis, aunque también podría ser el nombre de una heroína cuya temprana muerte la relacionó inmediatamente, en el ámbito del culto, con la diosa.

Las facetas que, a partir de estas alusiones, descripciones de ritos y narraciones de anécdotas se destacan en la personalidad de la diosa Ártemis son variadas, pero sólo unas pocas dentro de las muchas que conformaban la amplia visión que los antiguos tenían de ella. A la figura original de la diosa, básicamente una divinidad cazadora y protectora de las plantas, de la fecundidad y de las aguas, se le añadieron con el paso del tiempo otros aspectos y se la relacionó con la castidad de hombres y mujeres, con la protección de los infantes, con el dios Apolo, del que fue considerada hermana ya en Homero, o con las Ninfas, a las que dirigía en deliciosos coros en los que ella siempre sobresalía como la más hermosa. Pero también fue asociada a la Luna e identificada en ocasiones con Hécate, de modo que podía ser al mismo tiempo una diosa terrible, capaz de provocar la locura o incluso la muerte a los hombres, que exigía crueles sacrificios y que conservaba en todo momento cierto salvajismo originario.

Los textos de Plutarco recogidos aquí permitirán observar cómo facetas tan diversas se manifestaban en rituales o en costumbres religiosas referidas a Ártemis, cuya descripción, en general y, como es habitual en este autor, se enmarca en el relato de una acción o una anécdota protagonizada por el personaje biografiado o por algún personaje que participe en los hechos de la narración. No se ordenarán los textos cronológicamente, sino que se agruparán en función de su contenido. Nos detendremos en primer lugar en dos pasajes, uno de la *Vida de Marcelo* y otro de la *Vida de Arato*, en los que se alude a dos fiestas celebradas en honor de la misma diosa, Ártemis, aunque se trate de una Ártemis muy diferente en cada caso.

6.1. Coros en honor de Ártemis

En la *Vida de Marcelo* 18, 3 la acción se sitúa en el año 213 a. C., en el momento en que Claudio Marcelo, procónsul romano en Sicilia, se disponía a iniciar el sitio a la ciudad de Siracusa, que capitularía un año después. Había descubierto, en los muros que protegían la ciudad, una torre que, por su escasa vigilancia, podría ser fácilmente tomada por sus hombres. La celebración de una fiesta religiosa en Siracusa resultó ser la ocasión idónea para llevar a cabo tal acción, dado que toda la población, incluidos los guardianes de la torre, participaban de los actos religiosos y de la bebida que los acompañaba:

ὥς οὖν τὸ θ' ὕψος ἐκ τοῦ πολλάκις προσιέναι καὶ διαλεγέσθαι πρὸς τὸν πύργον εἰκάσθη καλῶς καὶ κλίμακες παρεσκευάσαν, ἑορτὴν Ἀρτέμιδι τοὺς Συρακουσίους ἄγοντας καὶ πρὸς οἶνον ὠρμημένους καὶ παιδιὰν παραφύλαξας, ἔλαθεν οὐ μόνον τὸν πύργον κατασχών, ἀλλὰ καὶ κύκλῳ τὸ τεῖχος παρεμπλήσας ὅπλων πρὶν ἡμέραν γενέσθαι.

Así pues, cuando la altura, a base de ir y conversar muchas veces junto a la torre, estuvo bien medida y prepararon las escaleras, en el momento en que observó que los siracusanos estaban celebrando una fiesta en honor de Ártemis y se sentían inclinados al vino y a la diversión, no sólo tomó a escondidas la torre, sino que también llenó el muro todo alrededor de hombres armados antes de que amaneciera.

El texto alude a una ἑορτὴν Ἀρτέμιδι, una fiesta celebrada para Ártemis, y los elementos que se citan en relación con esta fiesta son el vino (οἶνον) y el juego, la diversión (παιδιάν). No explicita Plutarco de qué festividad se trata, pero por los elementos mencionados podemos suponer que se trata de una fiesta alegre, centrada en una de las facetas más luminosas o benévolas de la diosa. Los juegos a que hace referencia pueden ser las bromas que derivan del vino y el ambiente festivo, o bien tratarse de bailes, igualmente alegres, realizados en honor de la diosa. Si bien Plutarco no da detalles de esta ἑορτή, es probable que se trate de un festival cuya celebración pretenda propiciar a Ártemis como diosa de la fertilidad, uno de sus rasgos más antiguos y, por tanto, como diosa que vela por el nacimiento de los niños y su buen crecimiento.

Ateneo indica que existía entre los habitantes de Siracusa una danza consagrada a Ártemis Quitonea que se bailaba al ritmo del auló⁵⁹³. Se trataba de una danza de origen jonio que nació como danza solemne de culto y que normalmente presentaba una naturaleza procesional, con ocasionales interludios miméticos, estudiada por Lawler⁵⁹⁴. Como ella misma señala, tanto hombres como mujeres participaban de la danza, vestidos con el χιτών, típica vestimenta jonia, larga y de amplios pliegues, que era levantada con una mano para facilitar el baile, pero también con una finalidad artística, con graciosos movimientos que embellecían la ejecución. El epíteto Χιτωνέα utilizado por Ateneo es uno más de los muchísimos que se atribuyen a la diosa, en función del ámbito de poder que se quisiera destacar en cada ocasión. Cabe recordar aquí que el atuendo con que habitualmente se representaba a la diosa es el quitón corto, cuyos pliegues caen hasta las rodillas, dejando sus piernas al aire, lo cual le permitía correr con plena libertad por los bosques y ejercer su papel de cazadora. Pero en este festival esa faceta salvaje se dejaba de lado y se la veneraba como protectora de los partos y de la fertilidad en general, de modo que el epíteto no hace referencia a su vestido, sino al de sus adoradores, que hacían delicados movimientos de danza levantándolo, y también, según explica Lawler, al ofrecimiento que se hacía tradicionalmente a Ártemis de los quitones de aquellas mujeres que morían al dar a luz⁵⁹⁵.

Este ritual siracusano incluiría, por tanto, una procesión danzada al ritmo del auló y probablemente ofrendas no de animales, propias de otros ritos dedicados a Ártemis, sino de frutos de la tierra, que se ofrecían a la diosa en tanto que divinidad de la fertilidad de campos y animales. En opinión de Calame⁵⁹⁶ es posible que la danza ejecutada en esta fiesta tuviera ciertos elementos orgiásticos, compartidos con otras danzas ejecutadas para la diosa en la zona del Peloponeso, especialmente en Esparta. Estos rasgos báquicos u orgiásticos irían destinados a promover las fuerzas de la naturaleza, a impulsar el crecimiento de plantas y animales, aspecto que queda dentro

⁵⁹³ Ateneo 14, 629e: παρὰ δὲ Συρακοσίοις καὶ Χιτωνέας Ἀρτέμιδος ὄρχησις τίς ἐστὶν ἴδιος καὶ ἄλλησις (*Entre los siracusanos existe también una peculiar danza de Ártemis Quitonea y un acompañamiento de auló*). Para la traducción de este término musical, presente en pp. 94-95, 130-131, 253-254 y n. 463, García López (2004: 173-174).

⁵⁹⁴ Lawler (1943: 60-72).

⁵⁹⁵ Eurípides, *Ifigenia entre los tauros* 1464-1467: καὶ πέπλων | ἄγαλμά σοι θήσουσιν εὐπήγους ὑφάς, | ἅς ἄν γυναιῖκες ἐν τόκοις ψυχορραγεῖς | λείπωσ' ἐν οἴκοις. (*Y te darán como ofrenda las finas telas de los peplos que las mujeres, al morir en el parto, dejan en sus casas*)

⁵⁹⁶ Calame (1977: 302-303).

del campo de acción de Ártemis. Para los interludios miméticos que tendrían lugar durante la danza, los participantes llevarían máscaras de animales y ejecutarían una especie de imitación de éstos para alcanzar el favor de la diosa. Este ritual de imitación animal, investigado por la misma Lawler en otro artículo⁵⁹⁷, no es algo exclusivo de la danza jonia, sino que es conocido en todo el Mediterráneo, sobre todo en época prehistórica y arcaica, y se realizaba con o sin máscara. Puede recordarse ahora la danza que las niñas de 5 a 10 años ejecutaban en Atenas en las fiestas de Ártemis Brauronia, en las que se vestían y actuaban como osas, o la procesión en honor de Ártemis descrita por Teócrito en su idilio 2⁵⁹⁸, en la que participaban “muchas fieras... e incluso una leona”, que no eran, según la opinión de Lawler, sino muchachas disfrazadas de animales y realizando una imitación ritual destinada a alcanzar el favor de Ártemis, señora de los animales salvajes. Siguiendo a esta autora, parece ser que estas danzas animales, que en su origen eran solemnes y serias, tienden a convertirse en una celebración más relajada y divertida, y a degenerar en una forma de entretenimiento⁵⁹⁹. Es quizá este contexto de festividad más alegre y distendida el que deba suponerse para la celebración de esa ἑορτὴν Ἀρτέμιδι que menciona Plutarco, dado que lo que se destaca es el hecho de que los guardianes de la torre se entregaron al vino y a la diversión, lo cual chocaría con una procesión solemne y austera tal como sería en su origen.

Plutarco cita otros rituales que incluían danzas dedicadas a Ártemis. En la *Vida de Teseo*, 31, 2, tan rica en datos religiosos, se narra el rapto de Helena por parte de Teseo y Pirítoos cuando esta participaba en un coro de Ártemis Ortia en Esparta:

ἦλθον [Θεσεὺς καὶ Πειρίθοος] μὲν εἰς Σπάρτην ἀμφοτέρω καὶ τὴν κόρην [τὴν Ἑλένην] ἐν ἱερῷ Ἀρτέμιδος Ὀρθίας χορεύουσιν ἀρπάσαντες ἔφυγον.

⁵⁹⁷ Lawler (1947: 88-98).

⁵⁹⁸ Teócrito, *Idilios* 2, 66-68: Ἦνθ' ἃ τῶβούλοιο καναφόρος ἄμμιν Ἀναξίω | ἄλσος ἐς Ἀρτέμιδος, τᾷ δὴ τόκα πολλὰ μὲν ἄλλα | θηρία πομπεύεσκε περισταδόν, ἐν δὲ λείαινα. (*Fue como canéforo nuestra Anaxo, la hija de Eubolo, al bosque sagrado de Artemis, en cuyo honor iban entonces en procesión muchas fieras alrededor; e incluso una leona*)

⁵⁹⁹ Los testimonios romanos que hablan de la danza jonia la muestran como algo lascivo e impúdico, pues los movimientos que realizaban los danzantes para levantar el quitón se volvieron, sobre todo en el marco de los banquetes, más y más voluptuosos y se perdieron sus rasgos culturales originarios. Horacio pone como ejemplo de la degeneración de las costumbres romanas el que las muchachas deseen aprender los movimientos de esta danza: *Odas* 3, 6, 21-24: *motus doceri gaudet Ionicos | matura virgo et fingitur artibus | iam nunc et incestos amores | de tenero meditatur ungui.* (*Se complace en aprender las danzas jónicas la precoz doncella y se arregla con artificios, y ya ahora, desde la más tierna infancia, piensa en amores deshonestos*)

Llegaron ambos [Teseo y Pirítoo] a Esparta y, tras raptar a la joven [Helena] que estaba danzando en el templo de Ártemis Ortia, huyeron.

La difusión de su culto en territorio laconio era muy amplia y recibía muy variados epítetos. En la ciudad de Esparta, aunque existían otros cultos de Ártemis, el más destacado era el de Ὀρθία. Los jóvenes, tanto muchachos como doncellas, formaban coros y danzaban para la diosa, que los protegía precisamente en esa etapa de su vida, en la adolescencia, en los momentos previos al paso a la vida adulta. Muchos autores señalan⁶⁰⁰ que la posición de esta diosa se hallaba en los límites, existía entre lo salvaje y la civilización, entre la anormalidad y la normalidad. De ahí que presidiera los ritos de transición de los muchachos y muchachas, cuyo crecimiento también protegía, desde su infancia hasta su integración en la vida civilizada de la polis. El coro en el que danzaba Helena, en el texto de Plutarco, es una versión mítica de los que tenían lugar en Esparta. En ellos, la corego, que dirigía el coro, ostentaba una posición social elevada y sobresalía por su belleza, como ocurre con la Helena del mito o con la propia Ártemis, cuando dirige el coro de las Musas y Gracias⁶⁰¹.

Las narraciones de raptos de muchachas en el contexto de un coro, como el que recoge la *Vida de Teseo*, eran frecuentes, dado que las participantes en la danza se encuentran en un momento en que han dejado atrás la infancia y están preparadas para el matrimonio, con lo que despiertan el deseo sexual de los hombres, tal como ocurre en este caso. Éste es un período de la vida de la mujer que vigilaba estrechamente Ártemis, como demuestra el hecho de que los coros de adolescentes se destinaran a ella, considerados un ritual de transición que conduciría a las muchachas, una vez iniciada su vida sexual, al lugar en que podrían desarrollarla con normalidad como mujer adulta, el matrimonio. La diosa, por tanto, garantizaba el éxito en el paso de una situación “anormal”, la de una mujer en edad fértil aún no sometida al “yugo” del matrimonio, a una situación de normalidad, la de la mujer casada.

⁶⁰⁰ Entre ellos, Bremmer (2006: 42).

⁶⁰¹ Ya en los *Himnos Homéricos* la diosa se muestra al frente de los bailes. *Himno Homérico a Ártemis* (27), 13-18: ἔρχεται [Ἄρτεμις] ἐς μέγα δῶμα κασιγνήτοιο φίλοιο | Φοίβου Ἀπόλλωνος Δελφῶν ἐς πίονα δῆμον | Μουσῶν καὶ Χαρίτων καλὸν ἄρτυνέουσα. | ἔνθα κατακρεμάσασα παλίντονα τόξα καὶ ἰοῦς/ ἡγεῖται χαρίεντα περὶ χροῖὸν κόσμον ἔχουσα, | ἐξάρχουσα χοροῦς. (*Se dirige (Ártemis) a la gran morada de su querido hermano Febo Apolo, al pueblo rico de Delfos, para disponer el bello coro de Musas y Gracias. Allí, después de colgar el arco flexible y las flechas, dirige, con graciosos adornos alrededor de su cuerpo, los coros dándoles comienzo*)

6.2.El culto de Ártemis en Pelene

En los dos testimonios anteriores alude Plutarco a festivales que trataban de propiciar a la diosa en su calidad de divinidad de la fertilidad vegetal y animal, y protectora de los cachorros, tanto en su nacimiento como en su crianza y crecimiento hasta alcanzar la vida adulta, momento en que entraban en la esfera de poder de otras divinidades. La imagen que se nos da de la diosa es la de una Ártemis benévola que protegía los bienes de la comunidad y garantizaba el mantenimiento del orden por medio de los rituales de transición. Pero ya se ha comentado que la diosa también posee un lado oscuro, salvaje, que debía ser temido por los hombres y que se reflejaba en otros rituales. De nuevo, el queronense recoge algunos datos al respecto, a raíz de un curioso suceso ocurrido en la batalla que mantuvo Arato en Pelene contra los etolios en el año 241 a.C., si bien el mismo Plutarco pone en duda que tal suceso tuviera lugar, ya que no ha encontrado ninguna noticia al respecto en las memorias escritas por Arato⁶⁰². En cualquier caso, resulta interesante por los datos que aporta acerca de una peculiar procesión de Ártemis.

A mediados del s. III a. C., las *póleis* griegas, demasiado débiles para oponerse a la fuerza militar de las grandes potencias, especialmente Macedonia, se agruparon por medio de alianzas en confederaciones, aunando esfuerzos y recursos militares con el fin de mantener la independencia. Entre ellas destacaban la Liga Etolia, que ejercía gran influencia en la Grecia central, y la Liga Aquea, en la que Arato, que se había hecho con el poder previamente en Sición, tuvo un importante papel desde que fuera elegido general de la confederación en el 245 a.C., cargo que desempeñó en 16 ocasiones. Los etolios, en su afán por expandir su territorio, provocaron el enfrentamiento con la Liga Aquea. El choque entre ambas confederaciones se produjo en Pelene, al norte del Peloponeso, y es en medio de ese combate, en la *Vida de Arato* 32, 1-3, donde sitúa Plutarco los hechos siguientes:

[1] ἐν τούτῳ δὲ τῷ ταράχῳ μία τῶν αἰχμαλώτων, Ἐπιγήθους ἀνδρὸς ἐνδόξου θυγάτηρ, αὐτὴ δὲ κάλλει καὶ μεγέθει σώματος εὐπρεπῆς, ἔτυχε μὲν ἐν τῷ ἱερῷ καθεζομένη τῆς Ἀρτέμιδος, οὗ κατέστησεν αὐτὴν ὁ ἐπιλεκτάρχης ἐλὼν ἑαυτῷ καὶ περιθειὲς τὴν τριλοφίαν, ἄφνω δὲ ἐκδραμοῦσα πρὸς τὸν θόρυβον, [2] ὡς ἔσται πρὸ

⁶⁰² Plutarco, *Vida de Arato* 32, 5: ὁ δὲ Ἄρατος οὐδὲν ἐν τοῖς ὑπομνήμασιν εἶρηκε τοιοῦτον. (*Pero Arato ninguna noticia de tal clase ha dicho en sus memorias*)

τῶν θυρῶν τοῦ ἱεροῦ καὶ κατέβλεψεν εἰς τοὺς μαχομένους ἄνωθεν ἔχουσα τὴν τριλοφίαν, αὐτοῖς δὲ τοῖς πολίταις θέαμα σεμνότερον ἢ κατ' ἄνθρωπον ἐφάνη, καὶ τοῖς πολεμίοις φάσμα θεῖον ὄρᾶν δοκοῦσι φρίκην ἐνέβαλε καὶ θάμβος, ὥστε μηδένα τρέπεσθαι πρὸς ἀλκήν.

Αὐτοὶ δὲ Πελληνεῖς λέγουσι τὸ βρέτας τῆς θεοῦ τὸν μὲν ἄλλον ἀποκεῖσθαι χρόνον ἄψαυστον, ὅταν δὲ κινηθὲν ὑπὸ τῆς ἱερείας ἐκφέρηται, μηδένα προσβλέπειν ἐναντίον, ἀλλ' ἀποτρέπεσθαι πάντας· οὐ γὰρ ἀνθρώποις μόνον ὄραμα φρικτὸν εἶναι καὶ χαλεπὸν, ἀλλὰ καὶ δένδρα ποιεῖν ἄφορα καὶ καρποὺς ἀπαμβλίσκειν, δι' ὧν ἄν κομίζεται.

[3] τοῦτο δὴ τότε τὴν ἱερείαν ἐξενεγκαμένην καὶ τρέπουσαν ἀεὶ κατὰ τοὺς Αἰτωλοὺς ἀντιπρόσωπον ἔκφρονας καταστῆσαι καὶ παρελῆσθαι τὸν λογισμόν.

[1] *En ese desorden, una de las cautivas, hija del ilustre Epigetes, hermosa por su belleza y la altura de su cuerpo, se hallaba por casualidad sentada en el templo de Ártemis, donde la colocó el capitán de las tropas escogidas, que la había elegido para sí y le había ceñido el casco de tres penachos, pero de repente, tras salir corriendo hacia el tumulto, [2] cuando se quedó en pie junto a las puertas del templo y miró desde arriba a los que combatían con el casco de tres penachos, les pareció a los mismos ciudadanos una visión más divina que humana, y a los enemigos, a los que les parecía ver una imagen divina, les provocó terror y estupor; de modo que ninguno volvía al combate.*

Los mismos peleneos cuentan que la imagen de la diosa permanece el resto del tiempo sin ser tocada, pero que, cuando es sacada en procesión, movida por la sacerdotisa, nadie le dirige la mirada de frente, sino que todos se vuelven, pues no sólo es una visión aterradora y adversa para las personas, sino que también deja estériles los árboles a través de los cuales es transportada y corrompe sus frutos. [3] Sacándola entonces la sacerdotisa y dirigiéndola siempre de frente a los enemigos, cuentan que los dejó sin sentido y les arrebató la razón.

El suceso tuvo lugar a la entrada de un templo de Ártemis en Pelene. En efecto, Pausanias, en su libro dedicado a Acaya, región a la que pertenecía la *pólis* en que se sitúa el relato, menciona la existencia de dos templos, uno de Apolo y otro de Ártemis, próximos el uno al otro. La diosa estaba representada en ese templo por una estatua que

la muestra con un arco, como cazadora⁶⁰³. Una muchacha de la ciudad, apresada por uno de los etolios invasores, fue llevada al templo como cautiva y, con el fin de marcarla como parte del botín que esperaba obtener tras la victoria sobre los de Pelene, coloca sobre la cabeza de la joven su *τριλοφίαν*, un casco de tres penachos. La muchacha, dejada ahí por el etolio, no puede evitar asomarse a la puerta del templo para observar el desarrollo de la batalla con el casco sobre su cabeza. Tuvo lugar entonces la identificación de la joven con la divinidad en cuyo recinto se hallaba: los combatientes creyeron reconocer en ella a la propia Ártemis que acudía a la batalla como salvadora de los ciudadanos de Pelene y destructora de los invasores. En el relato se han destacado previamente los rasgos necesarios para que tal identificación tuviera lugar: la joven era de noble linaje, pues era “hija del ilustre Epígetes” y, como suele ocurrir en este tipo de historias legendarias, su nobleza iba acompañada de extrema belleza, que procedía, entre otras cosas, de una elevada estatura (*κάλλει καὶ μεγέθει σώματος εὐπρεπής*). Eran las características propias de la corego de un coro que danzara en honor de Ártemis o de otra divinidad. En la novela de las *Efesíacas*, por poner un ejemplo, la protagonista femenina, Antia, es también confundida, por sus hermosos rasgos, con Ártemis⁶⁰⁴. En este caso, la confusión no trataba de ensalzar, como ocurre en la novela, las virtudes de la joven, sino que resultó ser un elemento de carácter sobrenatural que decidió el resultado del combate. Si los de Pelene se vieron sobrecogidos por la supuesta aparición de la diosa, aun cuando ésta acudía en su ayuda, los etolios sintieron un tremendo terror religioso que impidió su vuelta a las armas. Aprovechando tal situación, cuenta Plutarco, la sacerdotisa sacó la imagen de madera de la diosa, o *βρέτας*, del templo y, al volverla hacia los atacantes, provocó que enloquecieran.

⁶⁰³ Pausanias 7, 27, 4: *πλησίον δὲ τοῦ Ἀπόλλωνος ναός ἐστιν Ἀρτέμιδος· τοξευούσης δὲ ἡ θεὸς παρέχεται σχῆμα. (Cerca del templo de Apolo está el de Ártemis. La diosa presenta el aspecto de disparar flechas). Es muy probable que éste fuera el templo frente al que se desarrollaron los acontecimientos.*

⁶⁰⁴ Jenofonte de Éfeso, *Efesíacas* 1, 2, 5-7: [5] Ἦρχε δὲ τῆς τῶν παρθένων τάξεως Ἄνθεια, θυγάτηρ Μεγαμήδους καὶ Εὐίπης, ἐγχωρίων. Ἦν δὲ τὸ κάλλος τῆς Ἀνθίας οἷον θαυμάσαι καὶ πολὺ τὰς ἄλλας ὑπερεβάλλετο παρθένους. (...) Πολλάκις αὐτὴν ἐπὶ τοῦ τεμένους ἰδόντες Ἐφέσιοι προσεκύνησαν ὡς Ἄρτεμιν. (*Encabezaba la fila de las muchachas Antia, hija de Megamedes y Evipe, de la región. Y era la belleza de Antia capaz de asombrar y superaba en mucho a las otras doncellas. (...) Con frecuencia los efesios, al verla en el recinto sagrado, se arrodillaban ante ella como si fuera Artemis*)

Esta anécdota, de cuya veracidad duda el propio autor, se ha conectado con un texto de las *Estratagemas* de Polieno⁶⁰⁵, que narra la misma batalla y el mismo desenlace para ella, con la diferencia de que la confusión no se produjo con Ártemis, sino con Atenea, a la que más fácilmente se asocia con un casco del tipo mencionado, especialmente a raíz de la representación que de ella hizo Fidias para la Acrópolis de Atenas⁶⁰⁶, y no se menciona la locura, sino tan sólo el terror sagrado que en los etolios produjo la visión de la joven, seguida de su huida.

Precisamente es en ese poder aterrador en el que se detiene Plutarco para referirse a un ritual de Ártemis que se llevaba a cabo en Pelene y que parece oponerse a su carácter impulsor de la fertilidad en plantas y en humanos. El texto dice que una figura de Ártemis era sacada regularmente en procesión, seguramente cada año, pero que tal ritual no constituía una ocasión festiva y alegre, sino todo lo contrario, lúgubre y aterradora, y que afectaba negativamente a los mortales que dirigían su mirada a la imagen, e incluso a la vegetación del camino por el que era transportada, causando en los árboles la esterilidad, algo totalmente opuesto al patrocinio del nacimiento y fortalecimiento de los niños que se ha comentado con anterioridad. No es, no obstante, sorprendente. Ártemis podía provocar la muerte de las mujeres con sus flechas y normalmente se le atribuían a ella los fallecimientos repentinos de mujeres. Era protectora de los cachorros y los animales salvajes, pero al mismo tiempo se deleitaba dándoles caza y matándolos con su arco. Tanto Ártemis como Apolo podían causar enfermedades y muerte, pero, del mismo modo que las provocaban, tenían el poder de sanarlas y es por ello que Ártemis, al igual que Apolo, recibía en ocasiones el sobrenombre de Σώτεια. Es como salvadora como aparece en este relato, protectora de los peleneos, pero aterradora para los etolios.

⁶⁰⁵ Polieno, *Estratagemas* 8, 59: Αἰτωλοὶ Πελληνεῦσιν ἐπεστράτεον. πρὸ τῆς Πελλήνης ὄχθος ἐστὶν ὑψηλὸς ἀντικρὺ τῆς ἀκροπόλεως, ἐφ' ὃν οἱ Πελληνεῖς συνέλθοντες ὀπλιζόντο. τῆς Ἀθηνᾶς ἰέρεια κατὰ τι νόμιμον ἐκείνης τῆς ἡμέρας πανοπλίαν ἔχουσα καὶ τρίλοφον κράνος, ἡ καλλίστη καὶ μεγίστη τῶν παρθένων, ἀπὸ τῆς ἀκροπόλεως ἀπέβλεπεν ἐς τὸ πλῆθος τῶν ὀπλιζομένων πολιτῶν. Αἰτολοὶ παρθένον ὀπλισμένην ἐκ τοῦ ἱεροῦ τῆς Ἀθηνᾶς προελθοῦσαν ἰδόντες αὐτὴν τὴν Ἀθηνᾶν σύμμαχον ἦκειν Πελληνεῦσι νομίσαντες ἀνέστρεψαν, Πελληνεῖς δὲ ἐπιδιώξαντες οὐκ ὀλίγους Αἰτωλῶν ἔκτειναν. (*Los etolios hacían una campaña contra los peleneos. Delante de Pelene hay una elevada loma frente a la acrópolis, en la que los peleneos, una vez reunidos, luchaban. Una sacerdotisa de Atenea, que según una costumbre en aquel día vestía una armadura completa y un casco de tres penachos, la más hermosa y más alta de las doncellas, dirigía su mirada desde la acrópolis hacia la multitud de ciudadanos armados. Los etolios, al ver que avanzaba desde el templo de Atenea una doncella armada, y considerar que la misma Atenea venía como aliada de los peleneos, se dieron la vuelta, y los peleneos, tras perseguirlos, mataron no pocos etolios*)

⁶⁰⁶ *Ibid.* p. 141.

Volviendo al ritual, parece ser que se trataba de una πομπή, una procesión en la que la imagen cultural es sacada del templo, algo excepcional en la práctica religiosa griega. No es frecuente y casi siempre tiene como finalidad la purificación de la imagen⁶⁰⁷. En el caso de la procesión de Pelene, la imagen no era una estatua, un ἄγαλμα, sino que Plutarco se refiere a ella como βρέτας, una figura de madera que posiblemente ni siquiera representara de manera clara a la diosa. Estas representaciones no figurativas (en ocasiones simples piedras, troncos o columnas) iban normalmente asociadas a una idea de peligro o temor ante su contemplación o manipulación. Según Burkert⁶⁰⁸, el terror derivaba de observar que una imagen, habitualmente “inmóvil”, era movida, y se consideraban peligrosas hasta el punto de que eran cuidadosamente guardadas e incluso atadas para ser liberadas sólo en la procesión ritual. Burkert menciona un ritual semejante que se celebraba en Patras en honor a Dioniso⁶⁰⁹ en el que la imagen del dios era sacada en procesión una sola noche al año, mientras el resto del tiempo permanecía encerrada en una caja, pues podía causar la locura a quienes la contemplaran.

Aunque parezcan cultos contrapuestos, el de Ártemis y el de Dioniso presentaban paralelos, como la existencia de cortejos femeninos (ménades para Dioniso, ninfas para Ártemis) o la utilización de máscaras. En el caso del ritual dionisiaco de Patras, la diosa Ártemis estaba también presente, tanto en el mito etiológico como en la práctica cultural: la diosa se encolerizó porque una pareja de jóvenes mantuvo relaciones sexuales en su templo y exigió que se le sacrificaran anualmente un joven y una doncella, al tiempo que castigaba a la población con la esterilidad de la tierra y el envío de terribles enfermedades para los hombres⁶¹⁰. El poder de la diosa sobre las plantas y sobre la salud de los humanos, que se manifestaba en la procesión de Pelene descrita por

⁶⁰⁷ De igual manera, en el festival de las Toneas en Samos, la imagen anicónica de Hera era llevada a la orilla del río Imbraso, donde pasaba la noche atada con ramas de sauce y era purificada al amanecer por su sacerdotisa, *vid.* pp. 58-59; y en Atenas, la imagen de Atenea que se encontraba en el tribunal τὸ ἐπὶ Παλλαδίῳ, era lavada en el mar para eliminar la impureza que podía derivar de estar en contacto continuo con los homicidas que eran juzgados en ese lugar, *vid.* p. 105.

⁶⁰⁸ Burkert (2007: 139).

⁶⁰⁹ Burkert (2007: 125 y 301).

⁶¹⁰ Pausanias 7, 19, 3: τοὺς δὲ ἀνθρώπους αὐτίκα ἐξ Ἀρτέμιδος μήνιμα ἔφθειρε, τῆς δὲ γῆς καρπὸν οὐδένα ἀποδιδούσης καὶ νόσοι σφίσις οὐ κατὰ τὰ εἰωθότα καὶ ἀπ’ αὐτῶν θάνατοι πλείονες ἢ τὰ πρότερα ἐγίνοντο. (*Al punto la cólera de Artemis destruía a los hombres, y, no produciendo la tierra ningún fruto, surgían enfermedades para ellos fuera de lo acostumbrado y, a causa de ello, había muchas más muertes que antes*)

Plutarco, reaparece en el relato de Pausanias sobre la fundación de este ritual en Patras. La consulta al oráculo de Delfos reveló a la sacerdotisa de Ártemis que la única manera de expiar el delito y apaciguar la cólera de la diosa resultaba ser el sacrificio de dos muchachos, sacrificio que habría de repetirse anualmente y que, según la narración de Pausanias, se mantuvo hasta la llegada de Dioniso Esimnetes al ritual, cuya primera parte estaba dedicada a Ártemis. A ella los jóvenes le ofrecían coronas de espigas y, a continuación, marchaban con guirnaldas de hiedra, planta más afín a Dioniso, al encuentro del dios, en la procesión nocturna mencionada.

6.3. Víctimas para Ártemis

En el mito no era infrecuente la exigencia por parte de Ártemis de un sacrificio humano que acabara siendo sustituido por una representación simbólica de una muerte humana, ya fuera utilizando un animal en lugar de un hombre o una mujer, ya fuera mediante el derramamiento ritual de sangre humana, con el objetivo de mantener el significado del rito, pero eliminando el salvajismo, lo “incivilizado” que suponía el sacrificio de seres humanos, si bien, en la práctica real, histórica, no deba quizá darse por sentado que el sacrificio humano, si lo hubo, precediera siempre al animal, pues esta creencia tradicional puede deberse a que algunos detalles rituales se hayan malinterpretado, como el llamar al animal con nombre humano o vestirlo como si lo fuera⁶¹¹. Es, no obstante, más habitual suponer que una víctima humana fue, en algún momento, sustituida por ofrendas de otro tipo. En Patras se sustituyó el sacrificio cruel impuesto por Ártemis por una ofrenda vegetal de espigas y hiedra a la diosa y a Dioniso. Pero es sin duda mucho más conocido el caso de Ifigenia y su supuesto sacrificio en Aúlida, del que también hay ecos en las *Vidas*, en concreto, en la *Vida de Agesilao*, debido al paralelo histórico que se produce entre la expedición griega comandada por Agamenón y la dirigida contra los persas por el rey espartano.

Agesilao, pocos años después de finalizar la Guerra del Peloponeso, y aprovechando la superioridad militar de Esparta en aquellos momentos, organizó una expedición contra el imperio persa con el objetivo de liberar las ciudades griegas de Asia Menor. Esto sucedió en el año 396 a.C. y, si bien no todas las *póleis* participaron en la campaña (Corinto y Tebas, entre otras, se negaron a aportar tropas), se pretendía

⁶¹¹ Farnell (1977, vol. II: 441-442).

que tuviera un carácter panhelénico. No podía hallarse un antecedente más adecuado, que sirviera como modelo, que la expedición griega encabezada por Agamenón, la que dio origen a la Guerra de Troya. Es por ello que, al igual que en aquella, en ésta de Agesilao se llevó a cabo un sacrificio en honor de Ártemis en Aúlida, en la isla de Eubea.

Era costumbre establecida el celebrar un sacrificio previo al inicio de una navegación, tanto militar como comercial, para asegurarse una exitosa travesía, pero en este caso se buscaba además, como se ha comentado, identificar esta expedición con la de Agamenón y mostrar a Esparta y a su rey como conductores de toda Grecia. En la *Vida de Agesilao* 6, 4-5, Plutarco atribuye a un sueño la decisión de realizar un sacrificio a Ártemis tal como hizo el mítico rey de Micenas. Ahora bien, aunque por la mente de Agesilao cruzó la imagen de la joven Ifigenia conducida al altar y degollada sobre él, en ningún momento pensó en llevar a cabo algo semejante, sino que escogió una víctima, en su opinión, más adecuada a la diosa, una cierva:

[4] Ἀθροιζομένης δὲ τῆς δυνάμεως εἰς Γεραιστόν, αὐτὸς εἰς Αὐλίδα κατελθὼν μετὰ τῶν φίλων καὶ νυκτερεύσας ἔδοξε κατὰ τοὺς ὕπνους εἰπεῖν τινα πρὸς αὐτόν· “ὦ βασιλεῦ Λακεδαιμονίων, ὅτι μὲν οὐδεὶς τῆς Ἑλλάδος ὁμοῦ συμπάσης ἀπεδείχθη στρατηγὸς ἢ πρότερον Ἀγαμέμνων καὶ σὺ νῦν μετ’ ἐκεῖνον, ἐννοεῖς δῆπουθεν· ἐπεὶ δὲ τῶν μὲν αὐτῶν ἄρχεις ἐκείνῳ, τοῖς δὲ αὐτοῖς πολεμεῖς, ἀπὸ δὲ τῶν αὐτῶν τόπων ὀρμᾶς ἐπὶ τὸν πόλεμον, εἰκὸς ἐστὶ καὶ θῦσαι σε τῇ θεῷ θυσίαν ἣν ἐκεῖνος ἐνταῦθα θύσας ἐξέπλευσεν.” [5] ἅμα δὲ πῶς ὑπῆλθε τὸν Ἀγασίλαον ὁ τῆς κόρης σφαγιασμός, ἦν ὁ πατὴρ ἔσφαξε πεισθεὶς τοῖς μάντεσιν. οὐ μὴν διετάραξεν αὐτόν, ἀλλ’ ἀναστὰς καὶ διηγησάμενος τοῖς φίλοις τὰ φανέντα τὴν μὲν θεὸν ἔφη τιμήσειν οἷς εἰκὸς ἐστὶ χαίρειν θεὸν οὔσαν, οὐ μιμήσεσθαι δὲ τὴν ἀπάθειαν τοῦ τότε στρατηγοῦ, καὶ καταστέψας ἔλαφον ἐκέλευσεν ἀπαρξασθαι τὸν ἑαυτοῦ μάντιν.

[4] *Congregadas las fuerzas en Geresto, después de bajar en Aúlida con sus amigos y pernoctar, le pareció que en sueños alguien le decía: “Oh rey de los lacedemonios, que nadie fue designado general de toda Grecia más que Agamenón antes y ahora tú después de aquel, sin duda sabes. Y dado que mandas sobre los mismos que aquél, y combates a los mismos, y de los mismos lugares partes hacia la guerra, es natural que hagas a la diosa el sacrificio que aquél*

hizo entonces cuando zarpó.” [5] Al mismo tiempo se apoderó del pensamiento de Agesilao el sacrificio de la muchacha, a la que el padre degolló persuadido por los adivinos. Sin embargo, no se alteró, sino que, tras levantarse y exponer minuciosamente a sus amigos lo revelado, afirmó que iba a honrar a la diosa con aquello con lo que es natural que se alegre, si es que es diosa, y que no imitaría la insensibilidad del general de entonces, y, después de coronar una cierva, ordenó a su propio adivino que iniciara el sacrificio.

La muerte de la joven Ifigenia a manos de su padre como sacrificio a Ártemis es un mito bien conocido en el que se manifiesta nuevamente el carácter cruel de la diosa, que no dudaba en exigir una víctima humana si había sido ofendida previamente, pues Agamenón había dado caza a una cierva consagrada a la diosa. Como recuerda Burkert⁶¹², Ártemis no llegaba a perder nunca su lado más salvaje, no abandonaba su posición en los límites de la *pólis* civilizada y gozaba con sacrificios crueles y sangrientos, de modo que, con ella, penetraba en el orden de la ciudad algo del “desorden” de épocas prehistóricas, aún no civilizadas.

En la versión eurípidea, se elimina la muerte de la joven, que fue sustituida por una cierva y enviada al país de los tauros, en la actual península de Crimea, donde, como sacerdotisa de Ártemis, debía dirigir el sacrificio de todos los naufragos que arribaran a sus costas. Orestes, viajando en busca de su hermana, la encontró finalmente allí, de donde huyeron llevando con ellos de regreso al Ática el ξόανov, la imagen de la diosa y, con ella, su culto, pero al establecerlo en el Ática, en Halas, por indicación de Atenea se eliminaron los sacrificios humanos y, en su lugar, se realizaba un ritual que incluía el derramamiento de la sangre de un hombre, pero no su muerte⁶¹³. Al considerar a la diosa táurica y sus crueles sacrificios como procedentes del lejano norte, se atribuía a sus habitantes, los bárbaros tauros, la práctica de sacrificios humanos, justificando así los restos de tales rituales existentes en el Ática, y se modificaba la imagen salvaje de Ártemis, convirtiéndola en una diosa benevolente y más civilizada, con un culto que

⁶¹² Burkert (2007: 205).

⁶¹³ Eurípides, *Ifigenia entre los tauros*, 1456-1461: Ἄρτεμιν δέ νιν βροτοὶ | τὸ λοιπὸν ὑμνήσουσι
Ταυροπόλον θεάν. | νόμον τε θεῆς τόνδ’· ὅταν ἐορτάζη λεώς, | τῆς σῆς σφαγῆς ἄποιν’ ἐπισχέτω ξίφος |
δέρη πρὸς ἀνδρὸς αἰμά τ’ ἐξανιέτω, | ὀσίας ἕκατι θεὰ θ’ ὅπως τιμὰς ἔχη. (*Los mortales en el futuro
celebrarán a Artemis como diosa Taurópolis. Establece esta costumbre: cuando el pueblo celebre tu
rescate del sacrificio, que se aplique un cuchillo al cuello de un hombre y se deje salir la sangre, en
virtud del rito y para que la diosa tenga sus honras*)

podía ser asumido con tranquilidad por una ciudad como Atenas. Como indica Conacher⁶¹⁴, la tragedia de Eurípides ejerce una acción purificadora: Orestes salva a Ártemis y a su hermana de los salvajes rituales de los tauros, con lo cual hace posible un culto más amable de Ártemis y, al mismo tiempo, expía su matricidio. Eurípides pone en boca de Ifigenia ciertas ideas críticas con respecto a la concepción tradicional de la diosa y acusa, por medio del personaje de Ifigenia, a los propios hombres de inventar y creer historias que malinterpretan la verdadera naturaleza de los dioses y que difunden su crueldad cuando son, en esencia, benévolos. Es esta misma línea de pensamiento la que muestra Agesilao en el texto de Plutarco, que seguramente ha trasladado al personaje espartano su propio punto de vista sobre la benevolencia natural de la divinidad.

Agesilao no rechazó realizar el sacrificio. Al igual que lo cumplió Agamenón lo cumplirá él, pero en una versión corregida, más civilizada, seguro de que así le sería más agradable a la diosa. Al recordar la acción de Agamenón, no se menciona la sustitución de Ifigenia por una cierva, sino que Plutarco expone la versión anterior a Eurípides, que incluía la muerte de la joven. Ahora bien, la sustitución de una víctima humana por una animal, en el texto de la *Vida de Agesilao*, también tiene lugar, pero no es la diosa la que la lleva a cabo, sino el propio Agesilao: si Ártemis era realmente una diosa, explicó a sus acompañantes, preferiría un animal y no una víctima humana. Y, como no podía ser de otro modo, el animal ofrecido fue una cierva coronada. La crueldad de los tiempos pasados, la ἀπάθειαν τοῦ τότε στρατεγοῦ, equivalente a la de los tauros en la tragedia de Eurípides, fue superada con este nuevo ritual más benévolo.

Plutarco ensalza tal actitud en Agesilao, modelo de gobernante humanitario y piadoso para él⁶¹⁵, al igual que hace con Pelópidas en su biografía, que rechazó realizar, antes de la batalla de Leuctra, un sacrificio humano. Son, en efecto, pasajes paralelos en muchos aspectos, hasta el punto de que la decisión de Agesilao de ofrecer a la diosa una cierva en lugar de una muchacha es mencionada en la *Vida de Pelópidas*: tras sólo unos años después de la campaña espartana contra el imperio persa, Pelópidas, que había sido nombrado beotarca en 371 a. C. por los tebanos para dirigir el “batallón sagrado” en la

⁶¹⁴ Conacher (1967: 312-313).

⁶¹⁵ Plutarco, en las primeras líneas de la *Vida de Agesilao*, señala que éste unía a sus cualidades innatas para reinar y dirigir el ejército un carácter abierto, accesible a todos, y humanitario (τὸ δημοτικὸν καὶ τὸ φιλόανθρωπον). *Vid.* nn. 503 y 504.

batalla de Leuctra, se hallaba descansando la víspera del combate. Tal como le ocurrió a Agesilao, recibió en sueños un mensaje, en el que se le conminaba a sacrificar a una virgen rubia sobre los sepulcros de las Léuctridas, unas muchachas enterradas en la llanura de Leuctra⁶¹⁶. Compartía Pelópidas con Agesilao la inquietud ante una orden semejante⁶¹⁷, que les obligó a ambos a consultarlo con sus compañeros, Agesilao con sus amigos (τοῖς φίλοις), Pelópidas con los adivinos y comandantes (τοῖς τε μάντεσι καὶ τοῖς ἄρχουσιν). Ahora bien, si Agesilao tuvo claro desde el primer momento que no celebraría el sacrificio humano, sino que ofrecería una cierva, a Pelópidas, por otra parte, le asaltaron las dudas acerca de cuál sería la decisión más favorable a la campaña, especialmente después de oír argumentos tanto a favor como en contra del sacrificio exigido en su sueño: los partidarios de llevarlo a cabo empleaban, en la *Vida de Pelópidas* 21, 2-3, argumentos tanto míticos (la inmolación de Macaria, hija de Heracles, en la lucha de los Heraclidas contra Euristeo, o de Meneceo, hijo de Creonte, en la batalla de los Siete contra Tebas) como históricos (el sacrificio de Leónidas en las Termópilas, que obedecía a un oráculo, o el de tres prisioneros persas por parte de Temístocles, antes de la batalla de Salamina⁶¹⁸) y concluyen censurando la actitud de Agesilao, que, al desobedecer su sueño, si bien se ganó la alabanza de Plutarco, se aseguró así el fracaso de su expedición. En los que se oponen al cruel ritual, en la *Vida de Pelópidas* 21, 5, se reflejaba el punto de vista del propio Plutarco, compartido por el espartano Agesilao: a los dioses no podía resultarles grato un sacrificio de tal clase. Finalmente triunfó esta opinión, pero no debido a la determinación firme de un general que se negó a utilizar víctimas humanas, como era el caso de Agesilao, sino gracias a un suceso, una señal de origen divino, en opinión de los μάντιες de Pelópidas, que resolvió

⁶¹⁶ Aunque Plutarco explica quiénes eran estas muchachas en la *Vida de Pelópidas* 20, 3, Pausanias es quien indica sus nombres y los de aquéllos que causaron su muerte. Pausanias 9, 3, 5: Ἐσκεδάσω γὰρ περὶ Λεῦκτρα οἰκοῦντι θυγατέρες Μολπία γίνεται καὶ Ἴππώ· ταύτας ἐς ὥραν ἤδη προηκούσας Λακεδαιμονίων ἄνδρες βιάζονται παρὰ θέμιδας καὶ Φρουραρχίδας καὶ Παρθένιος, καὶ αἱ τε παρθένοι παραντίκα -οὐ γὰρ σφίσις ἀνεκτὰ ἐφαίνετο εἶναι τὰ τῆς ὕβρεως- ἀπάνγχουσιν αὐτάς. (*Pues Esquédaso, que habita en las cercanías de Leuctra, tiene dos hijas, Molpia e Hipo. A éstas, al llegar a la juventud, las violan unos lacedemonios contra la ley, Frurárquidas y Partenio. Las muchachas al instante -pues no les parecía que fuera soportable su ultraje- se ahorcaron*)

⁶¹⁷ Plutarco, *Vida de Pelópidas* 21, 1: Ὁ δὲ Πελοπίδας ἐν τῷ στρατοπέδῳ κατακοιμηθεὶς ἔδοξε τὰς τε παῖδας ὄρᾶν περὶ τὰ μνήματα θρηνούσας καὶ καταρωμένας τοῖς Σπαρτιάταις, τὸν δὲ Σκέδασον κελεύοντα ταῖς κόραις σφαγίᾶσαι παρθένον ξανθὴν, εἰ βούλοιο τῶν πολεμίων ἐπικρατῆσαι. δεινοῦ δὲ καὶ παρανόμου τοῦ προστάγματος αὐτῷ φανέντος ἐξαναστὰς ἐκοινοῦτο τοῖς τε μάντεσι καὶ τοῖς ἄρχουσιν. (*Pelopidas, mientras dormía en el campamento, creyó ver que las hijas lloraban alrededor de sus tumbas y lanzaban maldiciones contra los espartanos, y que Esquédaso le ordenaba sacrificar en honor de las muchachas una virgen rubia, si quería vencer a sus enemigos. Como le pareciera terrible y contrario a la ley el mandato, tras levantarse, lo consultaba con los adivinos y los jefes*).

⁶¹⁸ *Vid.* pp. 448-449.

todas sus dudas: una yegua de pelo rojizo y de gran belleza se apartó de la manada y se detuvo ante los que discutían, como ofreciéndose voluntariamente al sacrificio⁶¹⁹, un motivo presente en infinidad de historias y leyendas y que solía vaticinar grandes éxitos⁶²⁰.

Se trata, por tanto, de pasajes paralelos en los que dos generales, en los momentos previos a un enfrentamiento bélico de gran importancia, recibieron en sueños la recomendación de sacrificar a una joven con el fin de alcanzar la victoria, aunque tal sacrificio fue rechazado en favor de una víctima animal, que sería recibida con mayor satisfacción por la divinidad, si bien los detalles del relato (la divinidad a que se hace la ofrenda, las imágenes o voces que aparecen en el sueño, el animal que se sacrifica) difieren de un texto a otro. Dado que el que procede de la *Vida de Agesilao* habla de un sacrificio a Ártemis, es lógico esperar que el animal sustitutivo fuera una cierva.

Es raro encontrar relacionados con esta diosa animales domésticos como la vaca, el buey o el cerdo. En los ritos y leyendas se le asocian animales salvajes, dado que se trataba de la diosa de la caza. Cabe recordar de nuevo el culto ateniense de Ártemis en Braurón, conectado con la infancia y adolescencia de las niñas, en el que un grupo de ellas, vestidas como osas con túnicas de color azafrán y llamadas del mismo modo (ἄρκτοι), eran consagradas durante cinco años a la diosa. En las danzas realizadas en su honor en Siracusa, como se señalaba más arriba⁶²¹, las muchachas portaban máscaras de animales no domesticados. Las representaciones iconográficas de Ártemis, y también de su hermano Apolo, la muestran frecuentemente acompañada por una cierva, que en ocasiones era empleada en sus sacrificios. En otra biografía, la *Vida de Sertorio*, se pone

⁶¹⁹ Plutarco, *Vida de Pelópidas* 22, 1-2: [1] Ἐν τοιοῦτοις οὖν διαλόγοις τῶν πρώτων ὄντων, καὶ μάλιστα τοῦ Πελοπίδου διαποροῦντος, ἵππων ἐξ ἀγέλης πῶλος ἀποφυγοῦσα καὶ φερομένη διὰ τῶν ὄπλων, ὡς ἦν θεούσα κατ' αὐτοὺς ἐκείνους, ἐπέστη· (...) [2] Θεόκριτος δὲ ὁ μάντις συμφρονήσας ἀνεβόησε πρὸς τὸν Πελοπίδαν· “Ἦκει σοὶ τὸ ἱερεῖον, ὦ δαιμόνιε, καὶ παρθένον ἄλλην μὴ περιμένωμεν, ἀλλὰ χρῶ δεξάμενος ἦν ὁ θεὸς δίδωσιν.” ἐκ τοῦτου λαβόντες τὴν ἵππον ἐπὶ τοὺς τάφους ἤγον τῶν παρθένων, καὶ κατευξάμενοι καὶ καταστέψαντες ἐνέτεμον αὐτοί. (*Estando los principales en tales conversaciones, y Pelópidas en una gran incertidumbre, una yegua que había escapado de la manada de caballos y había ido a través del campamento, cuando estaba corriendo frente a aquéllos, se detuvo. (...) Y el adivino Teócrito, que se dio cuenta, gritó a Pelópidas: “Viene a ti la víctima, hombre extraordinario, y no aguardemos otra virgen, sino que, aceptando esta que la divinidad te da, sírvete de ella.” Después de esto, tras tomar a la yegua, la conducían a las tumbas de las doncellas y, tras hacer los ruegos y coronarla, la sacrificaron*)

⁶²⁰ Señales similares fueron las sucedidas en las orillas del Éufrates y en Cícico durante las Persefasias, narradas ambas en la *Vida de Lúculo*. Vid. pp. 299-300 y 379-380.

⁶²¹ Vid. p. 283.

de manifiesto de nuevo la conexión entre Ártemis y el ἔλαφος, la cierva, con la conocida historia de la cierva blanca.

Plutarco cuenta cómo el romano, instalado a principios del s. I a. C. en Hispania con un estimable ejército formado por exiliados romanos y contingentes indígenas, se servía de la superstición popular para granjearse la confianza de los hispanos y lusitanos aliados con él contra Roma, y lo hacía por medio de una cierva blanca que le había entregado un hispano como regalo y que Sertorio hacía pasar por don de Ártemis, como puede leerse en la *Vida de Sertorio* 11, 2-3:

[2] ἐγχειρίζει φέρων αὐτῷ [Σερτωρίῳ] τὴν νεβρόν. [3] ὁ δὲ δεξάμενος αὐτίκα μὲν ἦσθη μετρίως, χρόνῳ δὲ ποιησάμενος τιθασὸν οὕτω καὶ φιλόανθρωπον (...) ἐξεθείαζε φάσκων Ἀρτέμιδος δῶρον τὴν ἔλαφον εἶναι, καὶ πολλὰ τῶν ἀδήλων ἐπεφημίζεν αὐτῷ δηλοῦν, γινώσκων εὐάλωτον εἰς δεισιδαιμονίαν εἶναι φύσει τὸ βαρβαρικόν.

Le entrega [a Sertorio] la cervatilla. Y éste, tan pronto como la recibió, se alegró moderadamente, pero con el tiempo, después de que la domesticó y la hizo sociable, (...) la consideraba divina, afirmando que la cierva era un regalo de Ártemis y prometía que le revelaba muchas cosas ocultas, porque sabía que el bárbaro era por naturaleza fácil de conquistar en lo referente a la superstición.

Los animales consagrados a una divinidad debían ser perfectos y carecer de manchas. La cervatilla regalada a Sertorio cumplía estos requisitos, a los que se añadía su color blanco, muy poco habitual y que podía señalarla como animal especial. El romano supo aprovechar con inteligencia la situación y convencer a los indígenas de la Península Ibérica de que contaba con la ayuda de la diosa Ártemis, que le enviaba oportunamente mensajes a través del animal, fingiendo que la cierva le advertía en sueños de los peligros de los que él realmente tenía noticias por medio de agentes que recorrían secretamente los territorios hispanos. En este fragmento no permite Plutarco que los lectores se dejen engañar por la leyenda y expone claramente las invenciones de Sertorio, creídas no obstante por los indígenas, aunque debe tenerse en cuenta, a la hora de valorar la leyenda, que la domesticación de cérvidos es, en general, tarea casi imposible, pese a que se ha intentado en diferentes culturas. Lo que interesa es la asociación indisoluble de la diosa Ártemis, o la Diana de los romanos, con la cierva.

También los lusitanos, explica Flacelière⁶²² en su estudio preliminar de la *Vida de Sertorio*, adoraban a una diosa de la caza que solía encarnarse en la figura de una cierva, una divinidad fácilmente identificable con Ártemis, y, ya después de la conquista de Hispania, el culto a Diana estuvo bien difundido por toda el área peninsular, aunque nunca contó con una veneración tan importante como la que se le tenía en la Galia, y tampoco se le dedicó de manera oficial ningún templo⁶²³.

El ciervo está presente, pues, tanto en el mito como en el culto, pero el animal que con más frecuencia se ofrecía a esta diosa era la cabra. Ártemis recibía entonces el epíteto Ἀγροτέρα y como tal era adorada en numerosas ciudades y regiones de Grecia, si bien parece estar especialmente asociada a los espartanos. En las *Vidas paralelas*, Plutarco hace una alusión al ritual que los generales espartanos llevaban a cabo en el campo de batalla, en el momento en que el enemigo se mostraba a su vista. Consistía en el sacrificio de una χίμαιρα, una cabrita, inmolada a Ártemis Agrótera en ese momento concreto, acompañado por la música del auló y con coronas sobre las cabezas de todos los presentes. La *Vida de Licurgo* 22, 2 recoge estos datos:

ἦδε δὲ συντεταγμένης τῆς φάλαγγος αὐτῶν καὶ τῶν πολεμίων παρόντων, ὁ βασιλεὺς ἅμα τὴν τε χίμαιραν ἐσφαγιάζετο καὶ στεφανοῦσθαι παρήγγελε πᾶσι καὶ τοὺς αὐλητὰς αὐλεῖν ἐκέλευε τὸ Καστόρειον μέλος.

Y ya dispuesta en orden de batalla la falange y estando presentes ellos y los enemigos, el rey degollaba a la cabra y, al mismo tiempo, mandaba coronarse a todos y ordenaba a los auletas que tocaran la música de Cástor.

No se hace referencia en el texto a la diosa Ártemis, pero es indudable que a ella iba dirigido el ritual. Precisamente esa certeza, que nace del hecho de ser una celebración ampliamente conocida, permite al autor no mencionarla. Otras fuentes antiguas como Jenofonte transmiten esa información⁶²⁴. El sacrificio a Ártemis iba precedido por otros dirigidos a Zeus y Atenea, divinidades que, en principio, se

⁶²² Flacelière (1973: 10-11). Acerca del pretendido don profético del animal, Flacelière afirma que Plutarco parece aceptar la idea de que, si las intenciones del general son correctas, la utilización de la superstición como medio de acción y de gobierno es legítima. Por tanto, apelar a la δεισιδαιμονία de los hispanos no resulta reprobable en Sertorio.

⁶²³ Pena (1981: 47-58).

⁶²⁴ Jenofonte, *Helénicas* 4, 2, 20: σφαγιασάμενοι οἱ Λακεδαιμόνιοι τῇ Ἀγροτέρᾳ, ὥσπερ νομίζεται, τὴν χίμαιραν, ἠγοῦντο ἐπὶ τοὺς ἐναντίους. (*Tras sacrificar los lacedemonios en honor de Agrótera, como es costumbre, una cabrita, se dirigían contra los enemigos*)

relacionaban de manera más clara con las acciones bélicas. En cambio, Ártemis era la diosa cazadora y, si bien en la mentalidad tradicional la caza y la guerra se pueden considerar equivalentes, Jameson⁶²⁵ explica la presencia de la diosa en estos contextos militares a partir de su epíteto Ἀγροτέρα, que la sitúa en el campo salvaje, no en los campos cultivados próximos a la ciudad. La diosa obtuvo un lugar en los ritos de la guerra porque era en ese terreno no trabajado donde se desarrollaba el combate o, al menos, se esperaba que se mantuviera dentro de sus límites, para no dañar el territorio civilizado. La cabra era el animal propio de estos lugares marginales, no los animales domésticos y, por tanto, la víctima más indicada para los σφάγια que precedían la batalla y que tenían un carácter propiciatorio. Además, Ártemis, que vivía en los bosques y los montes, encarnaba las emociones y estados de ánimo propias del que se había alejado del mundo de la *pólis* y vivía en un ambiente salvaje. Esta situación emocional era la que se producía durante la caza y en el período de transición de los muchachos antes de entrar a formar parte del mundo adulto y, por el sacrificio a Ártemis Agrótera, se deduce que también es la que experimentaban los hombres en la guerra.

Eran los espartanos los que realizaban de manera sistemática este ritual, pero el sacrificio de cabras a Ártemis Agrótera se llevaba a cabo en otras muchas *póleis*, como en Atenas, cuyos efebos marchaban armados en procesión al santuario de la diosa en Agra para participar en las competiciones que se realizaban en su honor, además de sacrificarle 500 cabras en recuerdo de la ayuda prestada en la batalla de Maratón, aunque no se sabe con certeza si a ella dirigían también los σφάγια de la línea de batalla como hacían los espartanos.

Plutarco alude también a otros sacrificios dirigidos a Ártemis, pero se trata, en esta ocasión, de la Ártemis Pérsica, como él la denomina en la *Vida de Lúculo*, en la que el animal inmolado era una vaca. En concreto, era una de las vacas consagradas a la diosa persa Anahita, que pacían en los alrededores del río Éufrates y que compartían una marca: el dibujo de una antorcha o λάμπας, probablemente una mancha en la piel que recordaba este objeto, presente en los rituales de diversas divinidades. El pasaje es, de nuevo, la narración de un hecho sorprendente, interpretado como una señal positiva para los objetivos de Lúculo, que en aquellos momentos, en el año 69 a. C., dirigía un ejército romano hacia el este, hacia Armenia, para enfrentarse a las fuerzas de Tigranes,

⁶²⁵ Jameson (1993: 210-211).

aliado con Mitridates, el rey del Ponto, que se había refugiado en Armenia después de ser expulsado de su reino, apenas unos años antes, por el mismo Lúculo. El texto se encuentra en la *Vida de Lúculo* 24, 6-7:

[6] Χρησάμενος οὖν τῷ καιρῷ διεβίβαζε τὴν στρατιὰν καὶ γίνεται σημεῖον αὐτῷ χρηστὸν ἅμα τῇ διαβάσει. Βοῒς ἱεραὶ νέμονται Περσίας Ἀρτέμιδος, ἣν μάλιστα θεῶν οἱ πέραν Εὐφράτου βάρβαροι τιμῶσι· χρῶνται δὲ ταῖς βουσί πρὸς θυσίαν μόνον, ἄλλως δὲ πλάζονται κατὰ τὴν χώραν ἄφετοι, χαράγματα φέρουσαι τῆς θεοῦ λαμπάδα, καὶ λαβεῖν ἐξ αὐτῶν, ὅταν δεηθῶσιν, οὐ πάνυ ῥαδιόν ἐστι οὐδὲ μικρᾶς πραγματείας. [7] Τούτων μία, τοῦ στρατοῦ διαβάντος τὸν Εὐφράτην, ἐλθοῦσα πρὸς τινὰ πέτραν ἱερὰν τῆς θεοῦ νομιζομένην, ἐπ' αὐτῆς ἔστη καὶ καταβαλοῦσα τὴν κεφαλὴν, ὥσπερ αἱ δεσμῶν κατατεινόμεναι, θῦσαι τῷ Λουκούλλῳ παρέσχεν αὐτήν.

[6] *Así pues, habiendo aprovechado la ocasión, hizo pasar al otro lado [del Éufrates] al ejército y se produce una señal feliz para él y, a la vez, para la travesía. Pacen unas vacas sagradas de Ártemis Pérsica, a la que los bárbaros del otro lado del Éufrates honran sobremanera. Y se sirven de las vacas sólo para el sacrificio, pero, fuera de eso, vagan sueltas por la región, llevando la antorcha de la diosa como marca, y coger una de ellas, cuando son requeridas, no es muy sencillo ni asunto de poco esfuerzo.* [7] *Una de éstas, cuando el ejército cruzaba el Éufrates, tras dirigirse a una roca considerada sagrada de la diosa, se colocó sobre ella y, tras bajar la cabeza, como aquellas de las que se tira con una cuerda, a sí misma se ofreció a Lúculo para que la sacrificara.*

La marca que señalaba a estas vacas como animales gratos a Ártemis⁶²⁶ tenía la forma de una antorcha, objeto que puede hallarse en diversas representaciones de la diosa y también en algunos de sus cultos. Otto⁶²⁷ explica su epíteto Φωσφόρος, que recibía en diversos lugares de Grecia⁶²⁸, a partir de imágenes que la muestran portando

⁶²⁶ Se ha señalado más arriba que en el territorio helénico no era este animal una ofrenda muy habitual, pero en Éfeso, en el famoso Artemisio se celebraba cada primavera un gran sacrificio de toros a la diosa. Se debe tener en cuenta que en esta zona de Asia Menor, la figura de Ártemis entró en contacto con diversas divinidades orientales, de las que pudo tomar este tipo de sacrificios.

⁶²⁷ Otto (2003: 96-97).

⁶²⁸ Farnell (1977, vol. II: 458) encuentra esta denominación en el culto de Ártemis en Mesenia, Muniquia y Bizancio, así como otros de similar significado: Σελασία, en Laconia, o Σελασφόρος, en el Ática.

una antorcha, además del arco y las flechas. El mismo Otto describe una de estas imágenes, siguiendo a Pausanias, que existía en Arcadia⁶²⁹. Estas representaciones de la diosa sosteniendo la antorcha fueron frecuentes a partir del s. V a. C. y hacían referencia a su faceta como cazadora que recorría los montes y bosques de noche o, incluso, a sus conexiones con la fertilidad de la tierra, pues la antorcha era un objeto muy presente en los rituales e iconografía de Deméter⁶³⁰. Y fue la imagen de la antorcha uno de los elementos que propició la identificación de la Ártemis helénica con una diosa persa, probablemente Anahita, adorada en los territorios por los que avanzaba el ejército de Lúculo y a quien se ofrecían en sacrificio las vacas.

6.4. Ártemis y las diosas orientales de la fertilidad

Son diversas las divinidades con las que se asoció más o menos estrechamente a Ártemis. Los colonizadores griegos difundieron ampliamente su culto por todo el Mediterráneo, posiblemente asociando a la diosa helénica con divinidades indígenas que tuvieran semejanzas con Ártemis. Las influencias orientales eran también patentes, a partir del momento en que las *póleis* griegas comenzaron a acoger divinidades de Tracia o de Asia, a finales del s. IV a. C., y Ártemis era una diosa que, por sus características y atributos, pudo identificarse con comodidad con varias de ellas. La diosa tracia Bendis, la frigia Cíbele o la cretense Britomartis son algunas con las que compartía rasgos como los sacrificios humanos, la imagen de cazadora rodeada por sus perros o la antorcha. Los griegos descubrieron también puntos en común con la diosa Anahita, cuyo culto fue promovido por el rey persa Artajerjes II y establecido en las principales ciudades persas: Babilonia, Susa, Ecbatana; también en Damasco y en la lidia Sardes. Se trataba de una diosa de la fecundidad y la procreación y, si bien Flacelière se sorprende, en su traducción de la *Vida de Artajerjes*⁶³¹, de su identificación con Ártemis, lo cierto es que en Éfeso, ciudad muy cercana a Sardes, ésta siempre conservó cierta afinidad con la Gran Madre, venerada como Upis por los habitantes de la zona antes de la llegada de los

⁶²⁹ Pausanias 8, 37, 4: Ἄρτεμις μὲν παρὰ τὴν Δήμητρα ἔστηκεν ἀμπεχομένη δέρμα ἐλάφου καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων φαρέτραν ἔχουσα, ἐν δὲ ταῖς χερσὶ τῇ μὲν λαμπάδα ἔχει, τῇ δὲ δράκοντας δύο. παρὰ δὲ τὴν Ἄρτεμιν κατὰκειται κύων, οἷαι θηρεύειν εἰσὶν ἐπιτήδαιοι. (*Junto a Deméter se alza Ártemis, cubierta con una piel de ciervo y con un carcaj sobre los hombros, y en las manos tiene, en una, una antorcha, en la otra, dos serpientes. Y junto a Ártemis está tendida una perra de las que son adecuadas para cazar*)

⁶³⁰ Vid. pp. 321, 353, 371, 379, 382 y 392.

⁶³¹ Flacelière (1979: 223).

jonios en el s. VIII a. C., aunque en Grecia su concepción evolucionara hasta convertirse en una diosa virgen. En Éfeso, donde su culto era de gran importancia, existía una imagen en un templo que la mostraba como diosa nutricia, *κουροτρόφος*, con un niño en los brazos⁶³², de modo que no resulta tan extraña la asociación. No se puede saber con seguridad qué rasgos compartían Anahita y Ártemis, pero el que fueran divinidades de la vegetación con determinado poder sobre los animales y el que la antorcha se utilizara en el culto de ambas pueden haber sido motivos suficientes para ser identificadas⁶³³.

En la *Vida de Artajerjes* 27, 3 Plutarco las asocia también:

τῆς γὰρ Ἀρτέμιδος τῆς ἐν Ἐκβατάνοις, ἣν Ἀναΐτιν καλοῦσιν, ἱέρειαν ἀνέδειξεν αὐτήν [τὴν Ἀσπασίαν], ὅπως ἀγνή διάγη τὸν ἐπίλοιπον βίον.

Pues la designó [a Aspasia] sacerdotisa de Ártemis, la de los ecbatanos, a la que llaman Anahita, para que viviera casta el resto de su vida.

Ecbatana es una de las ciudades donde Artajerjes instauró el culto a esta diosa persa. Una vez helenizada, tras su asociación con Ártemis, su culto pervivió durante mucho tiempo, incluso en el imperio romano. Es probable que Lúculo la conociera cuando se encontró con las vacas de las que habla el texto de Plutarco. Quizá el carácter de Ártemis tuviera algo que ver con el hecho de que no formaban un rebaño, no estaban del todo domesticadas, sino que conservaban cierto salvajismo, ya que “vagaban sueltas por la región”. Con la antorcha como símbolo y con una libertad inusual, podían tenerse por encarnaciones de la misma diosa, que también recorre en libertad los bosques y praderas, no sometida al yugo del matrimonio.

De nuevo, una señal prodigiosa anunció el favor divino en la campaña, cuando una de las vacas, que sólo con dificultad podían atraparse para ser conducidas al sacrificio, se ofreció voluntariamente a ello, situándose sobre una piedra sagrada, una especie de altar, y bajando la cabeza, de una manera similar a la yegua que se presentó ante Pelópidas antes de Leuctra.

⁶³² Vian-Puech (1993: 39).

⁶³³ Farnell (1997, vol. II: 485). En otros lugares de las *Vidas paralelas*, la diosa persa es identificada por el mismo Plutarco con Hera. *Vid.* pp. 63-64.

6.5. Ártemis Euclia y los ritos previos al matrimonio

Los sacrificios en honor de Ártemis en contextos militares, como el que se acaba de ver, apelaban a su faceta de diosa que, al igual que Apolo, protegía de las calamidades. De ahí que se le ofrecieran sacrificios y se le dedicaran danzas y cantos propiciatorios antes de una batalla, un banquete o el matrimonio. A esta última institución hace referencia el último pasaje que va a comentarse, perteneciente a la *Vida de Aristides*, en el que se menciona a Ártemis Euclia, receptora de la veneración de los jóvenes que se disponían a contraer matrimonio. Se alude a ella con motivo del templo en que fue enterrado Euquides tras su hazaña heroica: correr desde Platea a Delfos en busca del fuego puro del recinto de Apolo y regresar con él a Platea en el mismo día. Puesto que al concluir su hazaña halló la muerte, su cuerpo recibió el honor, reservado sólo a los héroes, de ser enterrado en un templo dentro de la ciudad, el de Ártemis Euclia, según puede leerse en la *Vida de Aristides* 20, 5-6:

[5] ἀγάμενοι δ' αὐτὸν οἱ Πλαταιεῖς ἔθαψαν ἐν τῷ ἱερῷ τῆς Εὐκλείας Ἀρτέμιδος ἐπιγράψαντες τόδε τὸ τετράμετρον·

Εὐχίδας Πυθῶδε θρέζας ἦλθε <ταδ'> αὐθημερόν.

[6] Τὴν δ' Εὐκλείαν οἱ μὲν πολλοὶ καὶ καλοῦσι καὶ νομίζουσιν Ἄρτεμιν, ἔνιοι δέ φασιν Ἡρακλέους μὲν θυγατέρα καὶ Μυρτοῦς γενέσθαι, τῆς Μενoitίου μὲν θυγατρὸς, Πατρόκλου δ' ἀδελφῆς, τελευτήσασαν δὲ παρθένον ἔχειν παρά τε Βοιωτοῖς καὶ Λοκροῖς τιμάς. Βωμὸς γὰρ αὐτῇ καὶ ἄγαλμα κατὰ πᾶσαν ἀγορὰν ἴδρυται καὶ προθύουσιν αἱ τε γαμούμεναι καὶ οἱ γαμοῦντες.

[5] *Admirándose, los plateenses lo enterraron en el templo de Ártemis Euclia, tras colocar este tetrámetro como inscripción: “Tras ir a Pito corriendo, Euquides vino aquí en el mismo día”.* [6] *A Euclia la mayoría llaman y consideran Ártemis, pero algunos dicen que fue hija de Heracles y Mirto, hija de Meneceo y hermana de Patroclo, y que, por haber muerto virgen, recibe honras entre los beocios y los locrios. Pues un altar se alza para ella y una estatua en todas las ágoras, y a ella le hacen sacrificios preliminares las que se van a casar y los que se van a casar.*

Plutarco asocia en este texto el nombre de Euclia a Ártemis, pero recoge también la genealogía mítica de una heroína del mismo nombre, hija de Heracles y Mirto, que

fue seguramente considerada una personalidad independiente de la diosa a la que se hacían ofrendas prematrimoniales. La estrecha relación de Ártemis con la adolescencia femenina, sobre todo, y la vigilancia que ejercía sobre la transición de las muchachas a la vida adulta, integrada dentro del matrimonio, favorecería la identificación de ambas personalidades o, más bien, la absorción de los ritos de Euclia por el culto de Ártemis⁶³⁴.

La concesión de la inmortalidad a una joven que muere y el establecimiento de un culto en su honor, con frecuencia en el lugar en que tal joven es enterrada, es relativamente frecuente y eran numerosas las leyendas que explicaban el origen de tal culto. Según Larson⁶³⁵, las heroínas asociadas a Ártemis tenían en común, en la mayor parte de los casos, el haber muerto ἄωρος, demasiado pronto, sin haber alcanzado el objetivo de la vida de una mujer: el haber engendrado y dado a luz hijos legítimos dentro del matrimonio, normalmente por haber perecido vírgenes antes de casarse o en el parto. En general, la muerte repentina de las mujeres se achacaba a Ártemis, que lanzaba cruelmente sus flechas contra ellas, al igual que Apolo lo hacía sobre los jóvenes, pero al mismo tiempo era la diosa que podía salvarlas y a la que demandaban ayuda cuando sobrevenían los dolores del parto. De nuevo, aparece la imagen de Ártemis como causante, y también protectora, de las desgracias y calamidades. El caso de Euclia sigue este mismo esquema: Plutarco explica que murió virgen, παρθένον, y es por ello que recibe honras, especialmente en las ciudades de Beocia y Lócride. Παρθένος es un apelativo unido a Ártemis ya en los tiempos más antiguos, en los que debe entenderse como “no casada” más que como “virginal”⁶³⁶. Los ritos que debían ser llevados a cabo por las mujeres casadas pertenecían a la esfera de la diosa Hera Τελεία⁶³⁷, esposa de Zeus, pero los momentos previos están bajo la supervisión de Ártemis, desde las danzas corales realizadas en honor a la diosa por las muchachas casaderas, que las exponen por vez primera a la vista de los hombres que están en condiciones de escogerlas por esposas, hasta las ofrendas de cabellos o de vestidos de

⁶³⁴ *Vid.* p. 52.

⁶³⁵ Larson (1995: 116).

⁶³⁶ Farnell (1977, vol. II: 448).

⁶³⁷ *Vid.* pp. 51-52, 82 y 86.

las muchachas ya prometidas y a punto de cumplir los ritos matrimoniales, es decir, de completar su paso a la vida adulta.

A este tipo de ofrendas hace referencia Plutarco en el texto de la *Vida de Aristides*. El que sean ofrendas previas a otra cosa, en este caso, a los sacrificios del rito del matrimonio, queda patente en el preverbio προ- de verbo προθύουσιν del texto, que no distingue entre varones y féminas: Euclia las recibía de ambos. Recuerda sin duda a la ofrenda, mencionada con anterioridad⁶³⁸, de los vestidos de las que morían en el parto a Ifigenia en Braurón⁶³⁹, asociada igualmente a Ártemis por su muerte en Áulide o, según las versiones, por haber sido inmortalizada por la diosa después de haber sido su sacerdotisa en el país de los tauros, y trasladada por Orestes de vuelta al Ática junto con la imagen de la diosa, si bien Ifigenia sería con toda probabilidad una divinidad menor adorada antiguamente en el Ática, identificada con la hija de Agamenón y asociada en último lugar con Ártemis en el mito, como se ha explicado arriba, y en el culto, por la similitud de sus atribuciones, pues parece ser que Ifigenia, tal como indica su nombre, ayudaba a las mujeres en el parto y se le dedicaban los vestidos de aquellas que morían en tales circunstancias. El mismo proceso de asociación se dio en el caso de Ártemis y Euclia, pero su culto se centraba en las ofrendas previas al matrimonio, muy sencillas y paralelas a otras semejantes realizadas en diversos puntos de Grecia, como en Delos, sobre la tumba de las muchachas hiperbóreas⁶⁴⁰, o en Mégara, donde las ofrendas se dirigían a Ifínoe⁶⁴¹, todas ellas muertas aún vírgenes e inmortalizadas por la diosa. Esta

⁶³⁸ Vid. p. 283.

⁶³⁹ Según Dillon (2003: 20-21), de los inventarios de ofrendas a Ártemis Brauronia conservados en la sucursal ateniense del culto de esta diosa se deduce que no sólo se le consagraban las prendas de las mujeres muertas al dar a luz, sino que también las mujeres vivas podían ofrecerle cinturones, quitones, mantos, como acción de gracias por un parto exitoso o por haber tenido un hijo del sexo que deseaban.

⁶⁴⁰ Heródoto 4, 34: Τῆσι δὲ παρθένοισι ταύτησι τῆσι ἐξ Ὑπερβορέων τελευτησάσῃσι ἐν Δήλῳ κείρονται καὶ αἱ κόραι καὶ οἱ παῖδες οἱ Δηλίων. (*Y en honor de esas muchachas de los hiperbóreos que murieron en Delos, tanto las jóvenes como los chicos de los delios se cortan el cabello*). Vid. n. 470.

⁶⁴¹ Pausanias 1, 43, 4: Μνήμα ἔλεγον τὸ μὲν Πυργοῦς εἶναι (...), τὸ δὲ Ἴφινός τ' Ἀλκάθου θυγατρὸς· ἀποθανεῖν δὲ αὐτὴν φασιν ἔτι παρθένον. καθέστηκε δὲ ταῖς κόραις χοὰς πρὸς τὸ τῆς Ἴφινός μνήμα προσφέρειν πρὸ γάμου καὶ ἀπάρχεσθαι τῶν τριχῶν, καθὰ καὶ τῆ Ἐκαέρῃ καὶ Ὀπίδι αἱ θυγατέρες ποτὲ ἀπεκείροντο αἱ Δηλίων. (*Cuentan que hay una tumba de Pirgo (...) y otra de Ifínoe, la hija de Alcátoe. Y dicen que ésta murió aún virgen, y es costumbre para las muchachas hacer libaciones ante la tumba de Ifínoe y ofrecerle mechones de cabello, lo mismo que las hijas de los delios se los cortaban antes en honor de Hecaege y Opis*)

misma ofrenda tenía un destinatario masculino en la ciudad de Trecén: Hipólito, el hijo de Teseo que se consagró a la diosa y murió también ἄωρος⁶⁴².

La Ártemis Euclia que menciona Plutarco era venerada en las regiones de Beocia y Lócride, donde existía también la correspondiente historia legendaria protagonizada por dos hermanas que murieron jóvenes y sin haberse casado: Pausanias⁶⁴³ recoge la leyenda de las hijas de Antipeno, que eran honradas en Tebas sobre su tumba en el templo de Ártemis Euclia, debido a que se ofrecieron voluntariamente para ser sacrificadas y conseguir así, tal como señalaba un oráculo, la victoria de su ciudad, enfrentada con la vecina Orcómeno. De este modo, este tipo de ritos dirigidos tanto a Ártemis como a las heroínas citadas buscaban una transición ordenada de la infancia a la vida adulta, sobre todo para las muchachas, aunque también para los chicos.

Llama la atención que fuera la diosa virgen, que nunca llegó a experimentar el amor, el matrimonio o el parto, la que asistía a las muchachas en estos momentos decisivos de su vida, del mismo modo que las heroínas mencionadas y también Hipólito, que facilitaban este paso a sus adoradores aun cuando ellos murieron antes de contraer matrimonio. Pero, como indica Dillon⁶⁴⁴, era la virginidad de la diosa la que debía ser aplacada y controlada, para que, después de que las jóvenes dejaran de ser παρθένοι tras el casamiento y, sobre todo, tras el parto, no se irritara Ártemis con ellas. No se esperaba que las muchachas permanecieran como la diosa, habían de encontrar un marido, pero podían y debían buscar la ayuda de Ártemis en este período de transición en sus vidas.

⁶⁴² Eurípides, *Hipólito* 1423-1426: σοὶ [Ἰππόλυτε] δ', ὃ ταλαίπωρ', ἀντὶ τῶνδε τῶν κακῶν | τιμὰς μεγίστας ἐν πόλει Τροζηνίᾳ | δώσω· κόραι γὰρ ἄζυγες γάμων πάρος | κόμας κεροῦνται σοὶ. (*A ti (Hipólito), desdichado, por estos sufrimientos te daré las mayores honras en la ciudad de Trecén, pues las muchachas, antes de someterse al yugo del matrimonio, cortarán sus cabellos para ti*)

⁶⁴³ Pausanias 9, 17,1: Πλησίον δὲ Ἀρτέμιδος ναὸς ἐστὶν Εὐκλείας, (...) ταφῆναι δὲ ἐντὸς τοῦ ἱεροῦ θυγατέρας Ἀντιποίνου λεγοῦσιν Ἀνδρόκλειάν τε καὶ Ἀλκίδα. (...) Ἀντιποίνῳ μὲν οὖν (...) οὐχ ἡδὺν ἦν ἀποθνήσκειν πρὸ τοῦ δήμου, ταῖς δὲ Ἀντιποίνου θυγατράσιν ἤρεσκε· διεργασάμεναι δὲ αὐτὰς τιμὰς ἀντὶ τούτων ἔχουσιν. (*Y está cerca el templo de Artemis Euclia, (...) dicen que dentro del santuario están enterradas Androclea y Alcida, las hijas de Antipeno. (...) No le era grato a Antipeno morir por su pueblo, pero a las hijas de Antipeno les pareció bien. Y, tras llevarlo a cabo, tienen por ello idénticas honras*)

⁶⁴⁴ Dillon (2003: 234-235).

6.6. Conclusiones

La información presente en las *Vidas* relativa a las fiestas y ritos celebrados antiguamente en honor de Ártemis es variada, aunque es cierto que no se mencionan sus más famosos cultos como el de Ártemis Brauronia y sus “osas” o el de Ártemis en Éfeso, consagrados a la misma divinidad bajo aspectos muy diferentes.

Al igual que su hermano Apolo, cuyo parentesco con Ártemis fue reconocido ya en Homero, dirigía en el mito coros de ninfas y, en el ritual, se le consagraban coros de jóvenes y de muchachas en muchos de sus festivales. La *Vida de Marcelo* alude a la fiesta dedicada a ella en Siracusa, que incluía la ejecución de una danza jónica a lo largo de una procesión, con ocasionales interludios miméticos, seguida de ofrendas no cruentas para propiciar el poder fertilizador de la diosa, que se mostraba en esta fiesta como deidad de la fertilidad y protectora de los niños. Un coro de muchachas bailaba también en los rituales de Ártemis Ortia en Esparta. En este contexto festivo sitúa la *Vida de Teseo* el rapto mítico de Helena, una de las danzantes, por Teseo y Pirítoo. Esta acción, perteneciente al relato legendario, refleja la existencia real de coros ejecutados como ritual de pasaje, en los que las muchachas en edad de casarse eran mostradas ante los hombres que podían aspirar a contraer matrimonio con ellas. La diosa, por tanto, en su faceta más luminosa, ofrecía a sus adoradores la protección de los niños y de los jóvenes, sobre todo de las muchachas en esa etapa incierta, anormal, que seguía a la infancia y precedía al matrimonio y nacimiento de hijos, τέλος de cualquier mujer helena, y aportaba prosperidad a las cosechas.

Pero poseía al mismo tiempo una cara oscura, aterradora e incluso cruel, que salía a la luz en determinados festivales. A este aspecto parece aludir el pasaje de la *Vida de Arato* recogido en este capítulo. En él, durante la batalla que enfrentó en Pelene a etolios y aqueos, una joven pelenea cautiva, a quien su raptor había colocado un casco sobre la cabeza y llevado al templo de Ártemis en la ciudad, fue confundida por los combatientes con la misma diosa, debido a su belleza y a su situación a las puertas del templo. El sentimiento de terror y aversión que despertó su visión en los soldados era el que provocaba la imagen cultual de la diosa cuando era sacada en procesión: se creía que producía graves daños a quienes dirigieran a ella su mirada e incluso a las plantas y árboles junto a los cuales era transportada, en un efecto contrario al que producía en los festivales alegres en que se la propiciaba con coros.

Este carácter cruel se observaba en ocasiones en las víctimas escogidas para serle sacrificadas. En honor de Ártemis Λαοφρία se arrojaban en Patras a una inmensa pira animales salvajes vivos, aunque se trata de un culto no mencionado por Plutarco en las *Vidas paralelas*. Sí aparece, en cambio, la sugerencia, transmitida a través de sueños, de un sacrificio humano en la *Vida de Agesilao* y en la *Vida de Pelópidas*, con el fin de obtener el apoyo divino en las campañas que iban a emprender sus protagonistas: contra el imperio persa, en el caso del primero; contra los espartanos en Leuctra, en el caso del segundo. Tanto a Agesilao como a Pelópidas les causa estupor el hecho de que se demande de ellos el sacrificio de una muchacha, a imitación de la exigencia hecha a Agamenón en Aúlida. La respuesta de Agesilao fue rápida y contraria a la interpretación literal del sueño. Modelo de virtud y piedad, este rey espartano por el que Plutarco parece sentir predilección, decidió de inmediato sustituir a la muchacha por una cierva. Pelópidas, más dubitativo, sopesó la posibilidad de obedecer el sueño, pero finalmente una yegua se presentó voluntariamente al sacrificio, señal que fue aprovechada por el general para evitar la víctima humana.

En las *Vidas* otros animales son puestos en relación con la diosa y escogidos como víctimas agradables a ésta: la *Vida de Licurgo* recuerda el acostumbrado sacrificio de cabras por parte de los espartanos antes de un combate en honor de Ártemis Agrótera, y la *Vida de Lúculo* menciona las vacas, de determinadas características, que eran criadas en libertad para la diosa en los territorios más orientales del imperio romano. Otro romano, Sertorio, según cuenta su *Vida*, consiguió domesticar durante su estancia en Hispania una cierva blanca y se servía de ella y de la superstición de los nativos integrados en su ejército para hacer pasar por comunicados divinos sus propias órdenes, al presentar al animal como regalo de Ártemis y como intermediario entre él y la diosa.

El culto de esta divinidad estaba bien difundido por la península ibérica, así como en la Galia. En el otro extremo del Mediterráneo, Ártemis recibió la influencia, al igual que Hera, de diosas orientales de la fertilidad, especialmente de la persa Anahita, con la que compartía el poder sobre la vegetación y la procreación de animales, la vigilancia de los infantes y la antorcha como uno de sus atributos. Plutarco denomina “Ártemis Pérsica” a la diosa a la que estaban consagradas las vacas que encontró Lúculo en las orillas del Éufrates e identifica a la diosa virgen helénica con Anahita en la *Vida de Artajerjes*.

Por último, la *Vida de Aristides* recoge un epíteto más de Ártemis, con el que era adorada la diosa en Platea. Se trata de Ártemis Euclia. Plutarco no se limita a citar tal sobrenombre, sino que se detiene brevemente a explicar la versión mítica en la que Euclia era una heroína, hija de Heracles, que murió virgen y que recibía culto en Beocia y Lócride. La asociación con Ártemis o, más bien, la absorción por parte de la diosa olímpica de los ritos dedicados a Euclia se produjo en virtud de la semejanza de sus funciones en las regiones antes mencionadas: la heroína recibía las ofrendas que tanto los hombres jóvenes como las muchachas aún no casadas depositaban en sus santuarios antes de contraer matrimonio. Dado que Ártemis, ya se ha dicho, vigilaba la transición de los jóvenes a la vida adulta, la identificación entre ambas resulta un proceso poco sorprendente.

En sus textos biográficos, puede concluirse, Plutarco aporta información, en general, poco conocida de las fiestas consagradas a la diosa Ártemis. Fuera de su relación, constantemente reflejada en las manifestaciones iconográficas, con el ciervo, datos relativos a su festival en Pelene, ciudad de Acaya, con su inquietante πομπή, o en Siracusa, con su danza procesional, así como el culto plateense de Ártemis Euclia, que contaba con un templo en la *pólis* beocia, resultan en especial interesantes por no ser habitualmente mencionados ni en la obra plutarquea ni en el resto de fuentes literarias de la Antigüedad.

7. Deméter y Core

El culto de las dos diosas, de la Madre y la Hija, o de las Θεσμοφόροι o Tesmóforos, como eran conocidas Deméter y Perséfone, estaba ampliamente difundido en todo el territorio griego en la Antigüedad. Su conexión con la fertilidad de los campos y de las cosechas, que se remontaba al período Neolítico, al menos en el caso de Deméter, les garantizó una profunda veneración como protectoras y dadoras del grano, la principal fuente de alimentación y símbolo de la vida civilizada. Sin embargo, a pesar de su destacado papel en la prosperidad de la ciudad y sus habitantes, no era habitual que ocuparan un lugar central en la vida cívica, con la excepción de algunas ciudades de Sicilia, en las que ambas, o sólo Perséfone, podían tener presencia en el ámbito político, y Tebas, que contaba con un santuario de Deméter en su principal espacio público, la Cadmea, la acrópolis de la ciudad. En el resto de *póleis*, los lugares consagrados a las dos diosas se situaban con frecuencia alejados del centro político, en los márgenes, esto es, en los barrios o los demos.

Las biografías compuestas por Plutarco aluden a cultos y fiestas de Deméter y Perséfone que se celebraban en el territorio continental, especialmente en Atenas, cuyo calendario religioso es el que mejor se conoce y en cuyo territorio quedó integrada Eleusis en época arcaica con su célebre culto místico, y en las colonias, bien orientales, como Cícico, bien occidentales, como Siracusa.

7.1. El culto de Deméter y Core en Beocia

No olvida el queronense su propia región, Beocia. En ella, y a los pies del monte Citerón, sitúa la *Vida de Aristides* un templo dedicado a Deméter Eleusina y a Core. Κόρη es el nombre que recibía la hija de Deméter en el culto. En el contexto ritual, el nombre de Perséfone se evitaba por resultar ominoso, debido a que con él se aludía a la faceta de la diosa como esposa de Hades y, por tanto, señora del inframundo y de los muertos. Core, la Hija, era un apelativo más brillante y prácticamente suplantó al de Perséfone en el culto, aunque no fue así en la literatura, donde los autores prefieren éste antes que aquél. A Homero no parece interesarle la relación entre la Madre y la Hija: en

sus versos, Perséfone era la reina de los muertos, una personalidad “temible”⁶⁴⁵. En Hesíodo, en cambio, aparece la primera mención del rapto de Perséfone a manos de su tío⁶⁴⁶. Las dos figuras, la reina del mundo de los muertos y la hija arrebatada a Deméter, tuvieron probablemente orígenes separados, pero pronto se unificaron y quedaron indisolublemente unidas⁶⁴⁷. En opinión de Farnell, la diosa del grano se “duplicó” en un período muy antiguo, anterior a Homero, y se dio una relación de parentesco a estas dos personalidades. Podrían haberse considerado hermanas, pero debido a que el término μήτηρ estaba contenido en el nombre de Deméter, se creyó más natural verlas como madre e hija⁶⁴⁸.

En la *Vida de Arístides* recoge Plutarco el oráculo délfico que recibieron los griegos al hacer una consulta acerca del resultado de la inminente batalla que les enfrentaría al ejército persa en Platea. Además de hacer ofrendas a diversas divinidades⁶⁴⁹, el oráculo establecía que el combate debía tener lugar en la “región de Deméter Eleusina y Perséfone”. Mientras que muchos responsables del ejército heleno entendieron que la batalla tenía que trasladarse a Eleusis, en el territorio ático, un general plateense, Arimnesto, afirmó haber soñado que el propio Zeus le aseguraba que debían permanecer y combatir en Platea. Finalmente, según se narra en la *Vida de Arístides* 11, 6, la cuestión se resolvió cuando se recurrió a los habitantes más ancianos del lugar, conocedores de lugares de culto tradicionales de la región:

μετεπέμψατο τοὺς ἐμπειροτάτους καὶ πρεσβυτάτους τῶν πολιτῶν, μεθ’ ὧν διαλεγόμενος καὶ συνδιαπορῶν εὔρεν, ὅτι τῶν Ὑσιῶν πλησίον ὑπὸ τὸν Κιθαιρῶνα ναὸς ἐστὶν ἀρχαῖος πάνυ Δήμητρος Ἐλευσινίας καὶ Κόρης προσαγορευόμενος.

⁶⁴⁵ Homero, *Ilíada* 9, 569: Αἴδην καὶ ἐπαινὴν Περσεφόνειαν (*Hades y la temible Perséfone*); *Odisea* 10, 491: εἰς Αἴδαο δόμους καὶ ἐπαινῆς Περσεφονείης (*A las mansiones de Hades y la temible Perséfone*)

⁶⁴⁶ Hesíodo, *Teogonía* 912-914: αὐτὰρ ὁ Δήμητρος πολυφόρβης ἐς λέχος ἦλθεν, | ἥ τέκε Περσεφόνην λευκώλενον, ἦν Αἰδωνεύς | ἥρπασεν ἥς παρὰ μητρός· ἔδωκε δὲ μητίετα Ζεὺς. (*Luego fue al lecho de Deméter, la que alimenta a muchos, la que parió a Perséfone de blancos brazos, a la que Hades arrebató de su madre. Y se la dio el prudente Zeus*)

⁶⁴⁷ Paradójicamente, señala Larson (2007: 69), a pesar de su firme identificación, en la iconografía eleusina eran a veces representadas como personajes diferentes con nombres distintos: Core era la muchacha raptada que regresaba junto a su madre y que, en los mismos testimonios iconográficos, se yuxtaponen a Θεά, la Diosa, que era la esposa de Hades y reina de los muertos.

⁶⁴⁸ Farnell (1977, vol. III: 119).

⁶⁴⁹ *Vid.* n. 49.

Mandó llamar a los ciudadanos más conocedores y ancianos, dialogando con los cuales y compartiendo sus dudas, descubrió que cerca de Hisias, al pie del Citerón, hay un templo muy antiguo llamado de Deméter Eleusina y de Core.

Plutarco afirma que existía un templo de Deméter Eleusina en Hisias, a tan sólo unos kilómetros de Platea, y que su fundación era antigua, pero este dato únicamente se menciona en esta fuente. Pausanias visitó la zona y conoció el templo, pero él no atribuye gran antigüedad a esta construcción sagrada, sino a una tumba cercana, la de Leito, el único general beocio que regresó vivo de la Guerra de Troya⁶⁵⁰. Debido a los pocos datos conservados, la naturaleza del culto que se practicara en tal templo es casi imposible de determinar. Existían cultos místéricos en ciudades de Arcadia, como Feneo, Megalópolis o Basilis, consagrados a Deméter y, según Pausanias, imitadores del de Eleusis, sobre los que se volverá más adelante, pero sobre este culto beocio poco se puede concretar, así como del que existía en el Taigeto, en Lacedemonia, dedicado también a Deméter Eleusina⁶⁵¹. Que el culto ático de esta divinidad se difundiera a lugares del Peloponeo o a Beocia es más que posible⁶⁵², pero sin llegar a ensombrecer nunca el gran festival de Eleusis que, junto con las Tesmoforias, son las dos fiestas más destacadas del culto de la dos diosas, o más bien, como señala Nixon⁶⁵³, dos partes de la unidad que constituyen los cultos de Deméter, conectados siempre con la fertilidad.

También en Beocia sitúa Plutarco una alusión a las Tesmoforias, en concreto, a las que tenían lugar en Tebas. Tal alusión se incluye en la *Vida de Pelópidas*, el tebano hijo de Epaminondas que defendió una política democrática para su ciudad en los años posteriores a la Guerra del Peloponeso, contra los intentos espartanos de imponerle un régimen oligárquico. Uno de estos intentos se produjo en el año 382 a. C.: Arquias, Leóntidas y Filipo, tebanos ricos y de tendencias pro-espartanas, aconsejaron al lacedemonio Fébidas que tomara la Cadmea. Atendió éste a sus peticiones y se hizo con

⁶⁵⁰ Pausanias 9, 4, 3: ἐν Πλαταιαῖς καὶ Ληΐτου μνήμα· τῶν δὲ ἡγεμόνων οἱ Βοιωτοὺς ἐς Τροίαν ἤγαγον, μόνος ἀνέστρεψεν οἴκαδε οὗτος ὁ Λήϊτος. (*Y en Platea hay una tumba de Leito. De los generales que condujeron a los beocios a Troya, sólo ese Leito volvió a casa*)

⁶⁵¹ Pausanias 3, 20, 5: Δήμητρος ἐπέκλησιν Ἐλευσινίας [ἐν τῷ Ταυγέτῳ] ἐστὶν ἱερόν· ἐνταῦθα Ἡρακλέα Λακεδαιμόνιοι κρυφθῆναι φασὶν ὑπὸ Ἀσκληπιοῦ τὸ τραῦμα ἰώμενον. (*Hay [en el Taigeto] un santuario de Deméter con el sobrenombre Eleusina. Allí afirman los lacedemonios que Heracles, curado de su herida por Asclepio, se ocultó*)

⁶⁵² No obstante, Stallsmith (2008: 115-131) se muestra dudoso ante la asunción general de que el epíteto Ἐλευσινία aplicado a Deméter derive siempre del culto ático, dada la enorme difusión del epíteto.

⁶⁵³ Nixon (1995: 75-96).

la ciudadela tebana, tras lo cual, Pelópidas se vio obligado a refugiarse en Atenas. Para ello, Fébidas esperó la ocasión propicia, el momento en que podría hallarla sin hombres que la defendieran, y la encontró durante la celebración de las Tesmoforias, como se lee en la *Vida de Pelópidas* 5, 3:

πεισθέντος δ' ἐκείνου [Φοιβίδου] καὶ μὴ προσδοκῶσι τοῖς Θηβαίοις ἐπιθεμένου Θεσμοφορίων ὄντων καὶ τῆς ἄκρας κυριεύσαντος.

Habiendo sido aquél [Fébidas] convencido y habiendo atacado a los tebanos, que no se lo esperaban, mientras tenían lugar las Tesmoforias, y habiéndose adueñado de la ciudadela.

El mismo episodio aparece recogido en las *Helénicas* de Jenofonte⁶⁵⁴, con la indicación de la época del año en que sucedieron los hechos, durante el verano (θέρουσ δὲ ὄντος).

La fiesta de las Tesmoforias era la más difundida en la antigua Grecia consagrada a Deméter Tesmóforo y a su hija Core, a las que con frecuencia se alude en dual, τὸ Θεσμοφόρω. Se caracterizaba por la estricta exclusión de los hombres y por la práctica de ὄργια o rituales secretos dirigidos a promover la fertilidad de las cosechas y de las mujeres. Tradicionalmente se ha entendido el título Tesmóforo, que incluye el término θεσμός, “lo que está establecido”, esto es, “ley”, “norma”, tal como se aprecia en compuestos como θεσμοθέτης o θεσμοδότης, “legislador”, o θεσμοφύλαξ, “vigilante de las leyes”, aplicado a Deméter como un epíteto que alude a su entrega a los hombres del estilo de vida civilizado y de los θεσμοί o leyes de la vida asentada. El avance hacia un estado cada vez más elevado, paralelo al desarrollo de la agricultura, había ido acompañado de una organización de la vida familiar y social también progresivamente más elevada, con desarrollos en el ámbito de la ley, relativos al derecho de propiedad de tierras, en el ámbito de la ética, donde surge el ideal de vida pacífica e industriosa, y en el ámbito de la religión, con la organización del culto ancestral. Estas instituciones en que se basaba el estado de vida civilizado se asociaban con la diosa del trigo en su

⁶⁵⁴ Jenofonte, *Helénicas* 5, 2, 29: ἐν ᾧ δὲ ἡ μὲν βουλή ἐκάθητο ἐν τῇ ἐν ἀγορᾷ στοᾷ διὰ τὸ τὰς γυναῖκας ἐν τῇ Καδμείᾳ θεσμοφοριάζειν, θέρουσ δὲ ὄντος καὶ μεσημβρίας πλείστη ἦν ἐρημία ἐν ταῖς ὁδοῖς. (*En ese momento la asamblea se celebraba en el pórtico que hay en el ágora puesto que las mujeres celebraban las Tesmoforias en la Cadmea y, al ser verano y mediodía, la ausencia de personas era total en las calles*)

faceta de Tesmóforo. Tal interpretación del epíteto se encuentra tanto en autores antiguos⁶⁵⁵ como modernos⁶⁵⁶, pero no es la única⁶⁵⁷.

La separación de hombres y mujeres en el culto no era un rasgo habitual en la religión griega antigua. Sí era norma general que los dioses masculinos tuvieran sacerdotes varones a cargo de su culto y las diosas tuvieran sacerdotisas, con excepciones conocidas como la Pitia en el santuario délfico de Apolo, pero normalmente hombres y mujeres participaban a la vez en los ritos y festividades de divinidades masculinas y femeninas. Nixon⁶⁵⁸ define la religión griega como “un sistema politeísta bisexual” con dioses masculinos y femeninos, todos ellos poderosos, pero no una “versión igualitaria del politeísmo”, pues no hay duda de quiénes estaban al mando: aunque las mujeres y las diosas no carecen de importancia, en el plano divino domina Zeus y, en el humano, los hombres mortales. Por su parte, Parker⁶⁵⁹ observa las diferencias entre los juramentos de hombres y mujeres cuando éstos incluyen nombres de divinidades: una mujer juraría por Afrodita, Ártemis, Hécate o Deméter; podría hacerlo por Zeus o Apolo, pero rara vez por Atenea, al tratarse de una diosa masculinizada; los juramentos de varones nombrarían a Heracles, Posidón o Dioniso. No se trata, indica Parker, de que hombres y mujeres tuvieran dioses diferentes, pero sí se detecta en los juramentos de mujeres, tal como se leen en los textos literarios, sobre todo en la comedia, que la esfera religiosa femenina estaba en Grecia separada de la de los hombres.

Esta separación se plasmaba en una serie de ritos exclusivos para mujeres orientados a garantizar la fertilidad, dedicados en su mayoría a Deméter y Perséfone, y que podían ser denominados *ἀπόρρητα*, término que describe ciertos rituales de mujeres

⁶⁵⁵ Diodoro Sículo 5, 5: [Δημήτηρ] νόμους εισηγήσατο καθ' οὓς δικαιοπραγεῖν εἰθίσθησαν· δι' ἣν αἰτίαν φασὶν αὐτὴν θεσμοφόρον ἐπονομασθῆναι. ([Deméter] introdujo las leyes según las cuales se habituaron a actuar honradamente. Por este motivo, afirman que ella es llamada Tesmóforo); escolio a Luciano, *Diálogo de las cortesanas* 2, 1: Θεσμοφορία καλεῖται καθότι Θεσμοφόρος ἡ Δημήτηρ κατονομάζεται, τιθεῖσα νόμον ἥτοι θεσμὸν καθ' οὓς τὴν τροφήν πορίζεσθαί τε καὶ κατεργάζεσθαι ἀνθρώπους δεόν. (Y se llaman Tesmoforias como es llamada Deméter Tesmóforo, que establece la ley y la costumbre por las cuales es necesario que los hombres se procuren el alimento y trabajen)

⁶⁵⁶ Farnell (1977, vol. III: 78-79) y Stallsmith (2008: 131) consideran que el epíteto podría traducirse “bringer of agriculture and its secret rituals”, añadiendo a la esfera de Tesmóforo el patrocinio de los ὄργια en que las mujeres veneraban a la diosa y ejecutaban acciones rituales con el fin de promover la fertilidad agraria y humana.

⁶⁵⁷ *Vid.* n. 678.

⁶⁵⁸ Nixon (1995: 75).

⁶⁵⁹ Parker (2005: 270-271).

de carácter secreto y que implicaban el uso de lenguaje considerado αἰσχρὸς o ἄπρεπής, vergonzoso o inadecuado⁶⁶⁰. Plutarco menciona en la *Vida de Pelópidas* las Tesmoforias, el festival más conocido de este tipo, pero existían otros con fines y características similares distribuidos a lo largo del año agrícola, como la Proerosia, o arada ritual previa al arado de los campos, a principios de Pianepsión, es decir, a mediados de septiembre, o las Haloas, algo más tarde, en Posideón, en pleno invierno, el festival de la trilla, que en opinión de Farnell⁶⁶¹ tendría lugar en un primer momento en octubre, fecha más adecuada para esta tarea agrícola, pero se desplazó en el calendario hasta noviembre o diciembre para coincidir con las Dionisias invernales, con las que compartía elementos como el consumo de vino o cierto espíritu licencioso. Estos festivales tienen en común el hecho de que las mujeres ocupaban un papel central en su desarrollo.

7.2.El culto de Deméter y Core en el Ática (I). Las Tesmoforias

En la arada ritual, Proerosia o Plerosia, que tenía lugar en diferentes puntos del Ática, las mujeres hacían una ofrenda a la diosa de la agricultura, al igual que Etra al comienzo de las *Suplicantes* de Eurípides⁶⁶², en el altar de Deméter y Core. Plutarco menciona en sus *Preceptos conyugales* tres aradas sagradas⁶⁶³, que se realizaban en Esciro, en la llanura rariana en Eleusis y en un lugar de Atenas llamado Βουζύγιον. Probablemente la ofrenda de Etra se inscriba en el marco de la segunda arada que recoge Plutarco, pero también existían *proerosias* en otros demos atenienses, como Tórico o el Pireo, según informan los calendarios sagrados locales.

⁶⁶⁰ Brumfield (1996: 67-74).

⁶⁶¹ Farnell (1977, vol. III: 46).

⁶⁶² Eurípides, *Suplicantes* 28-34: τυγχάνω δ' ὑπὲρ χθονὸς | ἀρότου προθύουσ', ἐκ δόμων ἐλθοῦσ' ἐμῶν | πρὸς τόνδε σηκόν, ἔνθα πρῶτα φαίνεται | φρίξας ὑπὲρ γῆς τῆσδε κάρπιμος στάχυς. | δεσμὸν δ' ἄδεσμον τόνδ' ἔχουσα φυλλάδος | μένω πρὸς ἀγναῖς ἐσχάραις δυοῖν θεαῖν | Κόρης τε καὶ Δήμητρος. (Precisamente estoy haciendo sacrificios previos en beneficio del arado de la tierra tras haber venido desde mi casa a este recinto sagrado donde parece que por primera vez la espiga llena de fruto se erizó sobre esta tierra. Permanezco con esta atadura suelta de hojas junto a los altares sagrados de las dos diosas, Core y Deméter)

⁶⁶³ Plutarco, *Deberes del matrimonio* 144b: Ἀθηναῖοι τρεῖς ἀρότους ἱεροὺς ἄγουσι πρῶτον ἐπὶ Σκίρω, τοῦ παλαιοτάτου τῶν σπόρων ὑπόμνημα· δεῦτερον δὲ ἐν τῇ Ῥαρίᾳ, τρίτον δὲ ὑπὸ πόλιν, τὸν καλούμενον βουζύγιον. (Los atenienses realizan tres aradas sagradas: la primera, en Esciro, recuerdo de la más antigua de las siembras; la segunda, en Raria; y la tercera, cerca de la ciudad, en el llamado Bucigio)

Las Haloas, celebradas en Eleusis, si bien contaban con un ritual secreto del que sólo podían tomar parte las mujeres y que incluía el consumo de vino, de productos del mar y la tierra, y de reproducciones de genitales masculinos y femeninos hechas con masa, además del uso de la *αἰσχρολογία* o habla indecente, contaban con una celebración previa general a la que estaban invitados todos los ciudadanos. Aunque en esta ocasión pública los hombres estuvieran presentes, la figura destacada era la de una mujer, la sacerdotisa de Deméter y Core, como demuestra la anécdota incluida en el discurso *Contra Neera* de Demóstenes, en la que el propio hierofante, el sacerdote más importante que oficiaba en los misterios de Eleusis, fue acusado de realizar inadecuadamente un sacrificio durante las Haloas, ya que tal tarea correspondía en exclusiva a la sacerdotisa de las dos diosas⁶⁶⁴.

Las Tesmoforias, por su parte, constituyen el ritual de fertilidad más difundido y probablemente más antiguo de los consagrados a Deméter. Heródoto consideraba que su origen era egipcio y que fueron las hijas de Dánao quienes lo trasladaron a Grecia⁶⁶⁵. Su celebración está atestiguada en unas cincuenta ciudades en Grecia, Sicilia, Sur de Italia, Asia Menor y Norte de África. Tan sólo en el Ática se han contado entre veinte y treinta localizaciones del festival. La amplísima difusión de su nombre, Θεσμοφόρια, y del epíteto de la diosa en él honrada, Deméter Θεσμοφόρος, es un argumento para defender su existencia ya antes de la fundación de colonias en el s. VIII a. C., además de su aparición en la literatura de época arcaica, especialmente en el *Himno Homérico a Deméter*, que, según algunos estudiosos, podría referirse a la institución de las Tesmoforias y no a la de los misterios de Eleusis, como indica la opinión más generalizada⁶⁶⁶.

⁶⁶⁴ Demóstenes, *Contra Neera* 116: κατηγορήθη αὐτοῦ [τοῦ ἱεροφάντου] καὶ ὅτι Σινώπη τῇ ἑταίρᾳ Ἀλώοις ἐπὶ τῆς ἐσχάρας τῆς ἐν τῇ αὐλῇ Ἐλευσῖνι προσαγοῦση ἱερεῖον θύσειεν, οὐ νομίμου ὄντος ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ ἱερεῖα θύειν, οὐδ' ἐκείνου οὔσης τῆς θυσίας, ἀλλὰ τῆς ἱερείας. (*Se le acusó [al hierofante] de haber sacrificado una víctima en las Haloas para la hetera Sinope, que la traía, sobre el altar bajo que hay en el patio, no siendo usual sacrificar víctimas en ese día ni siendo el sacrificio propio de aquél sino de la sacerdotisa*)

⁶⁶⁵ Heródoto 2, 171, 2-3: [2] καὶ τῆς Δήμητρος τελετῆς περὶ, τὴν οἱ Ἕλληνες θεσμοφόρια καλέουσι, καὶ ταύτης μοι περὶ εὖστομα κείσθω, πλὴν ὅσον αὐτῆς ὅσις ἐστὶ λέγειν. [3] Δαναοῦ θυγατέρες ἦσαν αἱ τὴν τελετὴν ταύτην ἐξ Αἰγύπτου ἐξαγαγοῦσαι καὶ διδάξασαι τὰς Πελασιγίωτιδας γυναῖκας. (*Y acerca de la fiesta de Deméter que los helenos llaman Tesmoforias, acerca de ella, quiero guardar silencio, excepto cuanto de ella sea piadoso decir. [3] Las hijas de Dánao eran las que sacaron de Egipto esa fiesta y la enseñaron a las mujeres pelargas*)

⁶⁶⁶ Stallsmith (2008: 119).

Tan sólo las esposas de los ciudadanos podían tomar parte en ellas. Duraban tres días y seguramente suponían una tajante ruptura de la rutina diaria en la vida de las mujeres, dado que las participantes dejaban sus hogares durante el festival y se reunían separadas de sus maridos en los santuarios de Deméter conocidos como Θεσμοφόρια. Los espacios consagrados a esta diosa han sido identificados por la arqueología a partir de los restos hallados en ellos, que habitualmente reflejan la naturaleza agraria de los cultos practicados: hidrias o vasijas para el agua, κέρυνοι o vasos con múltiples recipientes para ofrendas variadas, figurillas de arcilla que representan a mujeres portando hidrias, plantas o animales, figuras de animales, sobre todo cerdos, y huesos de cerdo. Con frecuencia estos espacios no se destinaban a alojar una única fiesta, sino que podían servir de lugar de reunión para variados festivales, no sólo para las Tesmoforias. De hecho, dado que el Tesmoforio de Atenas no ha podido ser localizado, algunos apuntan a que la reunión de las mujeres tenía lugar en el Eleusinio, el santuario de Deméter Eleusina situado al pie de la Acrópolis, aunque se defiende también la idea de que el punto de encuentro sería el Tesmoforio del Pireo, un demo ateniense, o la *Πρυξ*, sede de la asamblea popular ateniense⁶⁶⁷. Sea como fuere, el lugar en que se llevara a cabo la fiesta debía estar cercado o cerrado por un muro, para evitar que los ritos fueran contemplados por quienes no debían hacerlo, sobre todo por los hombres.

En el caso de las Tesmoforias de Tebas, el pasaje de la biografía de Pelópidas indica que el lugar de celebración en esa ciudad beocia era la acrópolis. Tebas es una de las pocas ciudades en las que el Tesmoforio, o el santuario de Deméter donde tuviera lugar el festival, se hallaba en el centro del espacio cívico. La asamblea de ciudadanos, durante los días del festival, se desplazaba al ágora y tan sólo las mujeres ocupaban la Cadmea. Los invasores espartanos no pudieron hallar mejor ocasión para tomar la ciudadela, pues los hombres no podían asistir a los ritos de Deméter, y Fébidas encontró la Cadmea sin vigilancia.

En otros lugares se permitía la presencia temporal o marginal de un hombre. Así, en Metimna, existía un γυναικονόμος o “vigilante de mujeres” que se apostaba en la entrada del santuario durante la celebración para asegurarse de que ningún varón entrara y observara los ritos secretos. En Delos, un μάγειρος accedía al interior del Tesmoforio brevemente para llevar a cabo el sacrificio, tras lo cual abandonaba el lugar.

⁶⁶⁷ Parker (2005: 271, n. 8).

Los hombres debían mantenerse ajenos a todo lo que ocurriera en el interior del Tesmoforio. Heródoto, al mencionar el origen egipcio de la festividad, declina hacer comentario alguno sobre sus ritos secretos⁶⁶⁸ y, en otro lugar de su obra, atribuye la gangrena que causó la muerte de Milcíades a su intento de entrar en el santuario de Deméter Tesmóforo en Paros, inducido por los consejos de una cautiva llamada Timo⁶⁶⁹. En Egila, una población de Laconia, sitúa Pausanias la historia del mesenio Aristómenes y sus hombres, que trataron de capturar a las mujeres que en el santuario de Deméter celebraban su fiesta. Al invadir el ritual, fueron atacados por las propias celebrantes con los útiles del sacrificio, los μάχαιραι o cuchillos para degollar a las víctimas, y los ὀβελοί o asadores para espetar la carne de éstas y cocinarla. A pesar de que algunos estudiosos hayan visto en estos relatos algo similar a un “mito de resistencia” a Deméter, que refleje en la figura de las mujeres que la veneraban una potencia destructora que podía irrumpir en medio de la sociedad dominada por los hombres, lo cierto es que las Tesmoforias, con su sorprendente separación de mujeres, se llevaban a cabo con la aprobación de esa misma sociedad. Es más, los ciudadanos más prósperos debían financiar los gastos del festival y se entendía este pago como una λειτουργία, un tributo público⁶⁷⁰. La violencia surgía únicamente cuando los hombres que debían respetar el secreto de los ritos trataban de introducirse en ellos. Desde un punto de vista cómico, esta invasión es la que muestra la obra de Aristófanes *Tesmoforiantes*, con un personaje masculino, Mnesícolo, que, disfrazado de mujer, intenta asistir a la fiesta de Deméter Tesmóforo, pero es descubierto al no poder responder satisfactoriamente a las preguntas que las mujeres le plantean sobre los ritos que llevaban a cabo anualmente en esa ocasión religiosa. Estos ritos son ἀπόρρητα y debían permanecer ignorados por los hombres. El mismo Aristófanes se muestra prudente como Heródoto y evita mencionar nada relativo al festival de mujeres.

Las Tesmoforias buscaban propiciar a la diosa de la agricultura para asegurar la pervivencia de la *pólis*. Los beneficios del ritual no eran exclusivos de las mujeres, sino

⁶⁶⁸ Vid. n. 665.

⁶⁶⁹ Vid. n. 797.

⁶⁷⁰ Iseo 3, 80: καὶ ἔν τε τῷ δήμῳ κεκτημένος τὸν τριτάλαντον οἶκον, εἰ ἦν γεγαμηκῶς, ἠναγκάζετο ἄν ὑπὲρ τῆς γαμετῆς γυναικὸς καὶ θεσμοφόρια ἐστὶ ἂν τὰς γυναῖκας, καὶ τᾶλλα ὅσα προσῆκε λητουργεῖν ἐν τῷ δήμῳ ὑπὲρ τῆς γυναικὸς ἀπὸ γε οὐσίας τηλικαύτης. (*Y, por poseer en el demo una fortuna de tres talentos, si estaba casado, estaría obligado, en beneficio de su esposa, a invitar a un banquete de Tesmoforias a las mujeres y a pagar como tributo otras cosas cuantas convenga en su demo en beneficio de su mujer por una hacienda tan grande*)

de toda la población. Las acciones rituales de las mujeres aseguraban el éxito de la labor agrícola de los hombres, de modo que existía una interdependencia entre las labores propias de los dos sexos y la supervivencia sólo se lograría con el cumplimiento por parte de ambos de las tareas prescritas.

Se ha indicado arriba que tenían lugar normalmente en Pianepsión, el mes en que se sembraba la semilla, antes de las lluvias de otoño. En Atenas la fiesta se extendía a lo largo de tres días, del 11 al 13 del mes. En Sicilia, en cambio, donde el culto de la Madre y la Hija era especialmente destacado, como se verá más adelante, el festival duraba diez días y también coincidía con la siembra. Plutarco no indica en qué momento del año se produjo la invasión de la Cadmea por parte del espartano Fébedas coincidiendo con el festival, pero en el relato del mismo episodio, Jenofonte señala que era verano, *θέρους ὄντος*, y que el calor del mediodía había vaciado las calles⁶⁷¹, aunque Dillon⁶⁷² no cree que hubiera grandes diferencias de calendario para la celebración de las Tesmoforias entre Tebas y Atenas, pues todavía en Pianepsión el tiempo debía de ser caluroso tanto en el Ática como en Beocia, de modo que la expresión *θηρούς ὄντος* podía usarse para indicar el final del verano o incluso el comienzo del otoño. En Delos tenía lugar en Metagitnión, coincidiendo con agosto y, tal vez, con las Tesmoforias tebanas.

En cualquier caso, el calendario ateniense era claro. Cada uno de los tres días que constituían el festival tenía un nombre: el primero se denominaba Ἄνοδος o “subida”, el segundo, Νηστεία o “ayuno”, y el tercero, Καλλιγένεια, el día de la “bella descendencia”.

La muerte de una figura política y literaria tan señalada como Demóstenes se produjo, según la biografía plutarquea, durante las Tesmoforias del año 322 a. C., en el segundo día del festival, el del ayuno, un día *σκυθρωποτάτη*, el más lúgubre de los tres. Una vez más, Plutarco busca la coincidencia de episodios históricos con determinadas festividades religiosas y destaca el carácter positivo o negativo, alegre o sombrío del acontecimiento en relación con el espíritu de la ocasión religiosa con que coincidía. En este caso, el suicidio de Demóstenes, acorralado en el santuario de Posidón en Calauria

⁶⁷¹ *Vid.* n. 654.

⁶⁷² Dillon (2003: 111).

por su enemigo Antípatro, es visto como un acontecimiento desdichado y es puesto en relación con el estado general de tristeza y lamento que caracterizaba el día de la Νηστεία. La *Vida de Demóstenes* 30, 4 sitúa este suceso el 16 de Pianepsión:

κατέστρεψε δ' ἕκτη ἐπὶ δέκα τοῦ Πυανεψιῶνος μηνός, ἐν ἣ τὴν σκυθρωποτάτην τῶν Θεσμοφορίων ἡμέραν ἄγουσαι παρὰ τῆ θεῶ νηστεύουσιν αἱ γυναῖκες.

Y murió el día 16 de Pianepsión, en el que las mujeres, celebrando el día más sombrío de las Tesmoforias, ayunan en honor de la diosa.

No era éste el día de ayuno en las Tesmoforias atenienses. No queda claro si se trata de una confusión del queronense, que probablemente sabría que el segundo día del festival de Deméter Tesmóforo era el día 12 de Pianepsión, o si hace referencia a las fechas del mismo festival en alguna otra localidad, aunque esto último es menos probable, pues a la hora de buscar esas coincidencias antes mencionadas el queronense suele recurrir al calendario ateniense.

Resulta difícil describir las actividades rituales que las mujeres llevaban a cabo en los tres días del festival, pues las fuentes literarias, escritas por hombres, aportan pocos datos al respecto, y de los restos arqueológicos no es posible extraer mucha información. En el día de la “subida”, Ἄνοδος, las mujeres se reunían al amanecer, tras abandonar sus hogares, y se dirigían en procesión al Tesmoforio portando antorchas para iluminar su camino en esas horas tempranas del día, como señala Mnesícolo en la comedia de Aristófanes⁶⁷³. Las antorchas constituían uno de los atributos con que Deméter y Core eran representadas y estaban también presentes en los ritos nocturnos de Eleusis. Dado que debían pasar tres días fuera de sus casas, las participantes llevarían consigo lo necesario para acampar en el recinto de la diosa, ropas, útiles de cocina y materiales para disponer la tienda y el colchón sobre el que iban a dormir. Estas tiendas se denominaban σκηναί y probablemente la organización del “campamento” fuera responsabilidad de las ἀρχοῦσαι⁶⁷⁴, mujeres que estaban al cargo del festival, en colaboración con la sacerdotisa de las diosas, y que serían el equivalente femenino,

⁶⁷³ Aristófanes, *Tesmoforiantes* 280-281: ὦ Θράττα θέασαι, καομένων τῶν λαμπάδων | ὅσον τὸ χρῆμ' ἀνέρχεται ὑπὸ τῆς λιγνύος. (*¡Mira, Trata, qué gran muchedumbre sube bajo el humo de las ardientes antorchas!*)

⁶⁷⁴ Esta figura está atestiguada para las Tesmoforias de algunos demos áticos como el del Colargo, pero debía de existir en la mayoría de lugares donde se celebraba el festival, si no en todos.

durante estos días, a los ἄρχοντες que dominaban el resto del año la esfera política de la ciudad.

El nombre de este día se suele entender como “subida” al santuario de Deméter: en Tebas se subía a la Cadmea; en Atenas, a la *Prnyx* o a la Acrópolis, aunque no hay certeza del lugar donde se reunían las mujeres para celebrar la fiesta; en el resto de demos y ciudades, el Tesmoforio se solía situar fuera de la ciudad o, al menos, alejado del centro de actividad pública. Sin embargo, puede interpretarse que en este primer día se producía otra “subida” que era la que le daba el nombre: el ascenso de Core, la hija de Deméter raptada por su tío Hades, desde el inframundo hasta el mundo de los vivos. En opinión de Dillon⁶⁷⁵, un sacrificio que festejaba esta “subida”, este regreso de Core ocupaba a las mujeres en el primer día de las Tesmoforias.

En tercer lugar, las fuentes hacen referencia a otro “descenso” y “subida” que sucedían en algún momento del festival, quizá en el primer día, aunque es difícil de precisar. En numerosos santuarios de Deméter se han hallado pozos o cámaras subterráneas que los antiguos denominaban μέγαρα, en singular μέγαρον, a las que se arrojaban lechones como ofrenda a Deméter en su faceta de divinidad ctónica, conectada, como siempre, con el crecimiento de las cosechas, pero también con el mundo subterráneo en su aspecto más lúgubre, como demuestra la afirmación de Plutarco acerca de la forma en que antiguamente se llamaba a los muertos, “Demetrios”⁶⁷⁶. Burkert⁶⁷⁷ enumera diversos tipos de μέγαρον descubiertos por los arqueólogos en santuarios de Deméter: en el de Cnido, en Asia Menor, se trata de un pozo circular en cuyo interior se encontraron huesos de cerdo y figuras votivas de cerdos fabricados en mármol; en el de Priene, en cambio, es un pozo rectangular revestido de mampostería; en el santuario de Deméter en Acragante, en Sicilia, se ha hallado un altar circular con forma de pozo cuya abertura central lleva a una grieta natural en la roca; y también en el santuario de Eleusis, a la entrada del Telesterio, se han hallado unos hoyos profundos que probablemente cumplían la misma función que los pozos de Cnido y Priene en Asia Menor.

⁶⁷⁵ Dillon (2003: 113).

⁶⁷⁶ Plutarco, *Sobre la cara de la luna* 943b: καὶ τοὺς νεκροὺς Ἀθηναῖοι Δημητρείου ὀνόμαζον τὸ παλαιόν. (*Los atenienses llamaban antiguamente a los muertos Demetrios*)

⁶⁷⁷ Burkert (2007: 325).

Los μέγαρα no eran iguales en todos los santuarios, pero sí era común la práctica de hundir los sacrificios en ellos. El cerdo, por su proverbial fertilidad, era la víctima más adecuada para Deméter y el propio término griego para lechón, χοιρίδιον, hacía referencia en la Antigüedad a los genitales femeninos. Además de estos animales, se depositaban ramas de pino y figurillas hechas de masa que representaban genitales masculinos y serpientes, y se dejaban hasta que, al cabo de un tiempo, todos estos materiales se pudrían. Entonces, durante las Tesmoforias, probablemente en el primer día del festival, unas mujeres que recibían el nombre de ἀντλήτριαι o “achicadoras” descendían a estos pozos, recogían los restos descompuestos de lo que se había arrojado a los μέγαρα y los colocaban sobre los altares del santuario⁶⁷⁸. Este ritual viene detallado en un célebre escolio a Luciano que parece referirse a la costumbre ática⁶⁷⁹. Según indica el escoliasta, en una de las más importantes exégesis antiguas de rituales que han llegado hasta la actualidad, se creía que mezclar los restos extraídos de los pozos con las semillas que iban a plantarse poco después de las Tesmoforias contribuía a obtener una buena cosecha. Pausanias comenta que el mismo ritual se llevaba a cabo

⁶⁷⁸ Parke (1977: 84) entiende que el epíteto Θεσμοφόρος deriva precisamente de esta acción, del traslado de esta sustancia por parte de las ἀντλήτριαι desde los pozos o cámaras subterráneas hasta los altares de Deméter presentes en sus santuarios. La acción de depositar estos restos consagrados explica la presencia de la raíz de θεσμός en el título de la diosa. Robertson (1998: 547-575), en cambio, considera que el título de la diosa venerada en las Tesmoforias debe entenderse en el sentido de transporte físico de algún objeto, pero no de los restos de las víctimas, como defiende Parke, sino de las grandes cestas, características del festival, que cada mujer participante llevaba consigo con todo lo necesario para pasar los tres días festivos en el santuario de Deméter y que recibían el nombre de θεσμοί, si bien Stallsmith (2008: 125-126) rechaza esta explicación al no hallar testimonios que prueben que θεσμός era utilizado para referirse a cualquier tipo de recipiente, siendo los términos más habituales κάλαθος y κίστη. Este último es el que utiliza Plutarco, por ejemplo, en la *Vida de Foción*, como se verá más adelante.

⁶⁷⁹ Escolio a Luciano, *Diálogo de las cortesanas* 2, 1: Θεσμοφορία έορτή Έλλήνων μυστήρια περιέχουσα. (...) εις οὖν τιμήν τοῦ Εὐβουλέως ρίπτεισθαι τοὺς χοίρους εις τὰ χάσματα τῆς Δήμητρος καὶ τῆς Κόρης. τὰ δὲ σαπέντα τῶν ἐμβληθέντων εις τὰ μέγαρα καταναφέρουσιν ἀντλήτριαι καλούμεναι γυναῖκες, καθαρεύσασαι τριῶν ἡμερῶν· αἱ καταβαίνουσιν εις τὰ ἄδυτα καὶ ἀνεγκάσαι ἐπιτιθέασιν ἐπὶ τῶν βωμῶν· ὧν νομίζουσι τὸν λαμβάνοντα καὶ τῷ σπόρῳ συγκαταβάλλοντα εὐφορίαν ἔξειν. λέγουσι δὲ καὶ δράκοντας κάτω εἶναι περὶ τὰ χάσματα, οὓς τὰ πολλὰ τῶν βληθέντων κατεσθίειν. (...) ἐμβάλλονται δὲ καὶ εις τὰ μέγαρα οὕτως καλούμενα ἄδυτα ἐκεῖνά τε καὶ χοῖροι, ὡς ἤδη ἔφαμεν, καὶ αὐτοὶ διὰ τὸ πολυτόκον, εις σύνθημα τῆς γενέσεως τῶν καρπῶν καὶ τῶν ἀνθρώπων. (*Tesmoforias: fiesta de los griegos que contiene unos misterios. (...) Para honrar a Eubuleo arrojan los lechones a los hoyos de Deméter y Core. Lo que se ha podrido de lo que ha sido tirado a los pozos lo suben unas mujeres llamadas achicadoras, que se han purificado durante tres días. Ellas bajan a los lugares más sagrados y, tras llevarlo arriba, lo depositan sobre los altares. Consideran que el que lo coge y lo esparce con las semillas tendrá prosperidad. Y dicen también que hay serpientes abajo, alrededor de los pozos, que se comen mucho de lo que es arrojado. (...) Y se tiran también a aquellos pozos, llamados lugares sagrados, lechones, como ya dijimos, a causa de su fertilidad, como símbolo del nacimiento de frutos y hombres*)

cerca de Tebas, en Potnia, aunque la creencia local afirmaba que los cuerpos podridos de los lechones aparecían, meses después, en Dodona⁶⁸⁰.

La cuestión relativa a cuándo se depositaban las víctimas y demás ofrendas, que debían permanecer como mínimo varias semanas bajo tierra para llegar a descomponerse, es, de nuevo, difícil de resolver. Parke⁶⁸¹ considera que se arrojaban a principios del verano, para extraer los restos unos tres meses después, en la ocasión de las Tesmoforias; Parker⁶⁸² se inclina a pensar que se depositaban las víctimas en el mismo festival, justo después de recoger los restos del año anterior, aunque cree que la cuestión no es de gran interés. Lo importante es notar que todo en el festival mantenía una estrecha conexión con la fertilidad a través de objetos o gestos que bien negaban, bien fomentaban la sexualidad y la capacidad reproductiva de las mujeres y la tierra: las mujeres que bajaban a los pozos, debido a que su labor les obligaba a tratar con una sustancia que estaba consagrada a la divinidad y, como tal, se dejaría sobre sus altares, estaban sometidas a una alta exigencia de pureza y, según el escolio a Luciano, habían de mantenerse puras tres días (καθαρεύσασαι τριῶν ἡμέρων), lo que incluiría sin duda la prohibición de mantener relaciones sexuales durante ese período. Las ofrendas depositadas en las cámaras subterráneas, los lechones y las figuras de masa, alusivas a los genitales masculinos y femeninos, además de las ramas de pino, planta de la que ya el *Corpus Hippocraticum* recoge aplicaciones ginecológicas, simbolizaban, como indica el escolio a Luciano, la “generación de frutos y hombres”.

Durante el segundo día de las Tesmoforias, en el que Plutarco sitúa la muerte del orador ateniense, la sexualidad de las mujeres era negada y pasaban el día en un ambiente lúgubre o σκυθρωποτάτη, como afirma la *Vida de Demóstenes*. Las mujeres participantes ayunaban durante todo el día, acción a la que alude el nombre Νηστεία y que emulaba el ayuno que Deméter, entristecida por la desaparición de Perséfone,

⁶⁸⁰ Pausanias 9, 8, 1: Ποτινῶν ἐστὶν ἐρείπια καὶ ἐν αὐτοῖς ἄλλος Δῆμητρος καὶ Κόρης. (...) ἐν χρόνῳ δ' εἰρημένῳ δρῶσι καὶ ἄλλα ὀπόσα καθέστηκε σφισι, καὶ ἐς τὰ μέγαρα καλούμενα ἀφιᾶσιν ὕς τῶν νεογενῶν· τοὺς δὲ ὕς τούτους ἐς τὴν ἐπιούσαν τοῦ ἔτους ὥραν ἐν Δωδώνῃ φασὶν ἐπιφανῆναι. (*Hay unas ruinas de Potnia y, en ellas, un bosque sagrado de Deméter y Core. (...) Y en el momento establecido hacen también cuantas otras cosas están instituidas para ellos, y en los llamados pozos arrojan cerdos de los recién nacidos. Y afirman que esos cerdos aparecen en Dodona en la siguiente época del año*)

⁶⁸¹ Parke (1977: 83).

⁶⁸² Parker (2005: 273 y n. 14).

realizaba en el *Himno Homérico*⁶⁸³ y que el queronense menciona brevemente en su tratado *Sobre Isis y Osiris*⁶⁸⁴. Para hacer hincapié en el carácter antiafrodisíaco de la festividad, las mujeres se sentaban sobre στιβάδες o lechos rellenos de *vitex* o sauzgatillo, planta de la que se creía que inhibía el deseo sexual⁶⁸⁵. Es de suponer que, al menos durante la noche anterior y la de la Νηστεία, se exigiera abstinencia sexual a las participantes de las Tesmoforias.

El ayuno concluía esa noche o bien al tercer día, el llamado Καλλιγένεια, nombre que hace referencia a la procreación, a la “bella descendencia”. Puede resultar paradójico que, en medio de un ritual que perseguía fomentar la fertilidad tanto de los campos como de las mujeres, se insertara un día de carácter sombrío como la Νηστεία, pero Burkert⁶⁸⁶ señala que este tipo de inversiones anticipan sus contrarios, de modo que la abstinencia sexual preparaba para la procreación y el parto que se celebraba en la Καλλιγένεια, de la misma manera que el ayuno era anticipo del banquete que muy probablemente se celebraba en el tercer día. El espíritu de tristeza y lamento que imperaba en la Νηστεία, día en que, según Parke⁶⁸⁷, las mujeres trataban de conservar simbólicamente la energía que debía transmitirse a las semillas que estaban a punto de sembrarse, contrastaba con el uso de la αἰσχρολογία, el intercambio de bromas lascivas o indecentes, que también fue interpretado en relación con el mito de Deméter, asociando estas bromas a las que utilizó Yambe para hacer reír a la diosa en el palacio

⁶⁸³ *Himno Homérico a Deméter* 47-50: ἐννῆμαρ μὲν ἔπειτα κατὰ χθόνα πότνια Διῶ | στρωφατ’ αἰθομένας δαΐδας μετὰ χερσὶν ἔχουσα | οὐδέ ποτ’ ἀμβροσίης καὶ νέκταρος ἠδυπότοιο | πάσσατ’ ἀκηγεμένη. (Después, durante nueve días, la soberana Deo iba de acá para allá sobre la tierra con antorchas encendidas en sus manos y, afligida, no se servía nada de ambrosía ni de dulce néctar)

⁶⁸⁴ Plutarco, *Sobre Isis y Osiris* 69 (378d): καὶ γὰρ Ἀθήνησι νηστεύουσιν αἱ γυναῖκες ἐν Θεσμοφορίοις χαμαὶ καθήμεναι. (Pues en Atenas ayunan las mujeres en las Tesmoforias sentadas en el suelo)

⁶⁸⁵ En el interesante artículo de Nixon (1995: 75-96), ya citado, recoge la autora los usos médicos de cuatro plantas presentes en los rituales de Deméter y su hija Perséfone: la granada y el poleo, mencionados en el mito narrado en el *Himno Homérico a Deméter* acerca del rapto de la joven y su búsqueda por parte de su madre (la muchacha comió los granos de granada que le ofreció Hades antes de regresar junto a Deméter; ésta, mientras vagaba en su busca, no aceptó tomar ningún alimento y tan sólo consintió en beber el κυκεών, elaborado con agua, cebada y poleo), así como el pino y el sauzgatillo, que formaban parte del ritual de las Tesmoforias, como se ha visto arriba. Las aplicaciones médicas de estas cuatro plantas estaban conectadas, entre otras cosas, con la reproducción humana y así, autoridades como Dioscórides o el *Corpus Hippocraticum* atribuyen propiedades abortivas al *vitex*, al pino y al poleo, y contraceptivas a la granada. La autora concluye que la relación de las mencionadas plantas con los festivales de Deméter y Core sugiere que las mujeres tenían cierto control sobre su propia fertilidad y que en el tercer día de las Tesmoforias, el de Καλλιγένεια, se celebraba la “bella descendencia”, que era bella precisamente por ser elegida, conclusiones que Parker (2005: 274, n. 16) considera excesivas.

⁶⁸⁶ Burkert (2007: 327).

⁶⁸⁷ Parke (1977: 86).

de los reyes de Eleusis⁶⁸⁸. Nuevamente sorprende el comportamiento femenino en las Tesmoforias: no se esperaba que, en circunstancias ordinarias, las mujeres de los ciudadanos se expresaran en espacios públicos ni que lo hicieran con vulgaridad o incluso agresividad, pero el festival invertía estos comportamientos convencionales. El lenguaje obsceno se creía dotado de un poder mágico, hablar de sexo y reproducción reforzaba la fertilidad y era, por ello, una acción propia de rituales consagrados a Deméter, no sólo de las Tesmoforias, sino también de las Haloas y de las Estenias.

De las Estenias poco se sabe, aparte de su fecha de celebración en Atenas, el 9 de Pianepsión, dos días antes de las Tesmoforias, y de algunos detalles: era de nuevo un festival de mujeres consagrado a Deméter y Core que incluía el uso de lenguaje insultante entre las participantes. La exclusión de los hombres, la αἰσχρολογία y su proximidad a las Tesmoforias conducen a pensar que el objetivo del ritual era la promoción de la fertilidad.

En el día que mediaba entre las Estenias y las Tesmoforias se situó un tercer día festivo dedicado a la diosa del trigo. En esta ocasión, la ceremonia se desplazaba a un demo ateniense, Halimunte⁶⁸⁹, y en concreto a un santuario que se hallaba en el cabo Coliade. Plutarco sitúa en este lugar, que se encontraba a unos 10 kilómetros de Atenas, un episodio de la lucha entre ésta y Mégara por el control de la isla de Salamina a principios del s. VI a. C. Está recogido en la *Vida de Solón* 8, 4, pues fue este personaje quien incitó a Pisístrato y otros conciudadanos a recuperar Salamina, ocupada por los megarenses:

πλεύσας ἐπὶ Κωλιάδα μετὰ τοῦ Πεισιστράτου, καὶ καταλαβὼν αὐτόθι πάσας τὰς γυναικάς τῆ Δήμητρι τὴν πάτριον θυσίαν ἐπιτελούσας, ἔπεμψεν ἄνδρα πιστὸν εἰς Σαλαμίνα.

Tras navegar hacia Coliade con Pisístrato y encontrar allí a todas las mujeres mientras realizaban el sacrificio tradicional en honor de Deméter, envió un hombre digno de confianza a Salamina.

⁶⁸⁸ *Himno Homérico a Deméter* 200-204: ἀλλ' ἀγέλαστος ἄπαστος ἐδητύος ἠδὲ ποτῆτος | ἦστο (...) | πρὶν γ' ὅτε δὴ χλευήεις μιν Ἴαμβη κέδν' εἰδυῖα | πολλὰ παρασκώπτουσ' ἐτρέψατο πότνια ἀγνήν | μειδῆσαι γελάσαι. (*Sin sonreír permanecía en ayuno de comida y bebida (...) hasta que la diligente y bromista Yambe, al verla, tras hacer muchas bromas, cambió a la santa señora para que sonriera y se riera*)

⁶⁸⁹ Pausanias 1, 31, 1 Ἀλμουσίοις μὲν Θεσμοφόρου Δήμητρος καὶ Κόρης ἐστὶν ἱερόν. (*Para los de Halimunte hay un santuario de Deméter Tesmóforo y Core*)

El plan de Solón consistía en enviar a un hombre a los megarenses que fingiera haber abandonado el bando ateniense y, con el fin de ser aceptado en el bando enemigo, les informara de que las esposas de los ciudadanos más principales de Atenas se hallaban solas en el cabo Colíade celebrando una fiesta en honor de Deméter. Por tratarse de ritos secretos o ἄρρητα, no hallarían hombres con ellas, de manera que les resultaría fácil capturarlas y servirse de ellas en sus negociaciones con Atenas. Los megarenses cayeron en la trampa que les tendió Solón y, al dirigirse al cabo Colíade para hacer lo que el presunto fugitivo ateniense les había sugerido, fueron recibidos por soldados disfrazados de mujeres que les atacaron aprovechando su sorpresa y les causaron la muerte, a raíz de lo cual Salamina fue recuperada por Atenas.

Independientemente del valor histórico del episodio, cuyos detalles pueden no derivar por completo de sucesos reales, sino estar influidos por elementos de festividades que tenían lugar en la zona, como el travestismo de los jóvenes propio de las Osoforias que, en el mismo mes de Pianepsión, incluían una procesión que llegaba hasta Falero, muy próximo a Colíade, en la que muchachos vestidos como doncellas portaban ramas de vid⁶⁹⁰, resulta interesante constatar que en tal lugar, fuera del centro de la *pólis*, tenía lugar un “sacrificio tradicional” ejecutado sólo por mujeres y dedicado a Deméter. Este tipo de culto local, semejante a las múltiples celebraciones de las Tesmoforias en los diferentes demos áticos, pertenece posiblemente a una fase temprana del desarrollo de los rituales griegos, previo al auge de la *pólis* y sus instituciones religiosas. En el relato de la artimaña que empleó Solón para atraer a los megarenses a su trampa, se indica que las mujeres que tomaban parte del ritual pertenecían a la aristocracia, es decir, era las esposas de los principales hombres de Atenas. Esto hace suponer que las mujeres de posición más elevada se desplazaban en ese día desde Atenas al cabo Colíade para realizar el sacrificio en beneficio de toda la población. Si el día anterior habían estado presentes en las Estenias y, al día siguiente, acudían al recinto sagrado de la diosa en Atenas para participar en las Tesmoforias, debían de estar ciertamente ocupadas en estas fechas con sus tareas religiosas. Es probable que, además, acudieran a la Proerosia en Eleusis el día 5 de Pianepsión, de modo que sus numerosas ocupaciones piadosas reflejarían las arduas tareas que llevaban a cabo los hombres en esta época del año con las labores de la siembra.

⁶⁹⁰ *Vid.* pp. 400-401.

Dillon⁶⁹¹, en contra de la opinión generalizada de que todas las mujeres casadas celebraban las Tesmoforias o, al menos, se esperaba que lo hicieran, lo que supondría la participación de varios miles de personas, defiende un número reducido de Θεσμοφοριαζούσαι, quizás sólo este grupo de mujeres aristócratas o εὐπάτριδες que acudía al cabo Colíade y que podría reunirse en el interior de un Tesmoforio, de capacidad más reducida que la *Πnyx*, pero suficiente para acoger a estos pocos cientos de mujeres representantes de toda la ciudadanía y de una arquitectura favorable al secretismo de los ritos de Deméter Tesmóforo.

7.3.El culto de Deméter y Core en el Ática (II). Los misterios de Eleusis

El ideal de la vida pacífica, basada en la agricultura y su ciclo anual, con sus variadas labores y celebraciones, era tenido por un don de Deméter a los hombres. Estas celebraciones agrarias en el Ática, con Deméter y Core como receptoras de ofrendas y plegarias y dadoras de buenas cosechas, se asociaban tradicionalmente más a Eleusis que a la propia Atenas, donde otras divinidades se conectan con determinados ritos agrarios. En Atenas no era a Deméter, sino a Atenea y Apolo a quienes estaba consagrada en su mayor parte la liturgia agraria del año. Las Targelias, por ejemplo, el festival ateniense del inicio de la cosecha, estaba dedicado a Apolo y, en un segundo plano, a Ártemis; por otro lado, del festival de las Esciras o Esciroforias, que daba nombre al mes Esciroforión, celebrado en los calurosos días previos al verano, no se sabe con certeza su destinatario: parece ser que el rito se dirigía a Atenea, a quien los atenienses daban prioridad como diosa agraria. En él, las mujeres tenían nuevamente el papel central: desempeñaban unos ritos secretos y debían mantener una estricta abstinencia sexual. Estos detalles, además de la fecha de celebración, hacen pensar que se trataría de un festival que miraba por el bien de la cosecha que se iniciaría próximamente. Incluía una procesión desde Atenas hacia Esciro, lugar cercano a la frontera entre Atenas y Eleusis, en la que tomaban parte los sacerdotes de los principales cultos atenienses, los de Atenea y Posidón⁶⁹². Es, no obstante, posible que esta festividad dedicada en origen a Atenea acabara bajo el control de las diosas eleusinas,

⁶⁹¹ Dillon (2003: 119-120).

⁶⁹² *Vid.* p. 135.

Deméter y Core, cuando en el s. VII a. C. se comenzaron a producir los primeros contactos y asimilaciones del culto de Eleusis por parte de Atenas⁶⁹³.

Las dos divinidades femeninas, Atenea y Deméter, se muestran enfrentadas en el sueño que tuvo Eumenes de Cardia, nombrado por Pérdicas “estratego de Armenia y Capadocia” tras la muerte de Alejandro Magno, la noche antes de enfrentarse en el año 321 a. C. en Asia Menor con Crátero, que se dirigía a Asia después de haber sometido a Grecia. El sueño se describe en la *Vida de Eumenes* 6, 5-6:

[5] ἐδόκει γὰρ ὄρᾱν Ἀλεξάνδρους δύο παρασκευαζομένους ἀλλήλοις μάχεσθαι, μιᾶς ἐκάτερον ἡγούμενον φάλαγγος· εἶτα τῷ μὲν τὴν Ἀθηνᾶν, τῷ δὲ τὴν Δήμητραν βοηθοῦσαν ἐλθεῖν, γενομένου δ’ ἀγῶνος ἰσχυροῦ κρατηθῆναι τὸν μετὰ τῆς Ἀθηνᾶς, τῷ δὲ νικῶντι σταχύων δρεπομένην τὴν Δήμητραν συμπλέκειν στέφανον. [6] αὐτόθεν μὲν οὖν τὴν ὄψιν εἵκαζεν εἶναι πρὸς αὐτοῦ, μαχομένου περὶ γῆς ἀρίστης καὶ τότε πολὺν καὶ καλὸν ἐχούσης ἐν κάλυκι στάχυν· ἅπασα γὰρ κατέσπαρτο καὶ παρεῖχεν εἰρήνην πρέπουσαν ὄψιν, ἀμφιλαφῶς τῶν πεδίων κομώντων· μᾶλλον δ’ ἐπερρώσθη πυθόμενος σύνθημα τοῖς πολεμίοις Ἀθηνᾶν καὶ Ἀλέξανδρον εἶναι, Δήμητραν δὴ καὶ αὐτὸς ἐδίδου σύνθημα καὶ Ἀλέξανδρον, ἀναδεῖσθαι τε πάντας ἐκέλευε καὶ καταστέφειν τὰ ὄπλα, τῶν σταχύων λαμβάνοντας.

[5] *Pues le parecía ver que dos Alejandros se preparaban para luchar uno contra otro, dirigiendo cada uno una falange. Y que luego acudía Atenea para ayudar a uno y Deméter, a otro y, siendo violento el combate, fue vencido el que iba con Atenea, y que Deméter trenza para el vencedor una corona de espigas, después de segarlas. [6] Así pues, sospechaba que la visión, en consecuencia, estaba dirigida a él, que luchaba por la mejor tierra, la que tenía entonces la espiga abundante y buena en el cáliz, pues estaba toda sembrada y proporcionaba un aspecto adecuado a la paz, mostrando las llanuras sus largas cabelleras. Y más se animó después de enterarse de que la señal convenida para los enemigos era Atenea y Alejandro; precisamente él daba como señal convenida Deméter y Alejandro, y ordenaba que todos ciñeran y coronaran las armas tomando para ello espigas.*

⁶⁹³ Plácido-Valdés (1998: 469-481).

Una vez desaparecido Alejandro, Eumenes defendió la unidad del reino, aliándose con Pérdicas. Sin embargo, la inestabilidad política favoreció las luchas por el poder: Atenas lideró una sublevación de Grecia contra el gobierno de Antípatro, que logró apagarla; Pérdicas trató de hacerse con todo el poder usurpando el título de *προστάτης* que, en un primer reparto, correspondió a Crátero, y se enfrentó a Ptolomeo en Egipto mientras Eumenes se lanzaba a la defensa de Asia Menor contra Crátero. Es precisamente antes de esta batalla, en la que resultó victorioso Eumenes, cuando éste tuvo el sueño descrito por Plutarco, seguramente imaginado *a posteriori* y añadido al relato de estos episodios por historiadores que sirvieron de fuente al queronense, al que agradan este tipo de presagios y señales indicadoras del porvenir. En el sueño, Deméter se oponía a Atenea como divinidad pacífica que prestaba su apoyo a Eumenes para lograr la victoria, simbolizada en la corona de espigas, *σταχύων στέφανον*, que la diosa trenzó para el ganador. La imagen del campo radiante con la cosecha abundante y lista para ser recogida evocaba la prosperidad y felicidad que sólo se obtiene en la paz y que Eumenes asociaba al período anterior, con Alejandro como gobernante único de un gran imperio. Convencido de que Deméter favorecería su empeño, pidió a sus soldados que honraran a la diosa adornando sus armas con su principal atributo, la espiga.

La espiga, el trigo, era el mayor regalo que Deméter entregó a los hombres, tal como diversos autores antiguos destacan, pues el cultivo del grano representa la vida civilizada, la que distingue al hombre de los animales⁶⁹⁴. Así lo indica Isócrates en un conocido pasaje de su *Panegírico*⁶⁹⁵, en donde señala los dos dones que Deméter concedió a los mortales: por un lado, *τοὺς κάρπους*, los frutos que permiten a los hombres no vivir como animales; por otro, *τὴν τελετήν*, la iniciación que da esperanzas a los hombres con relación a una vida mejor tras la muerte.

Deméter y Perséfone eran las diosas que presidían la *τελετή* en Eleusis, el culto misterioso más conocido de la Antigüedad y el que pervivió, a causa de su inmenso

⁶⁹⁴ Atenea, que siguió considerándose diosa agraria en Atenas aún después de que el culto eleusino fuera absorbido por esta *pólis*, aparece como la divinidad que enseñó a los hombres el uso del arado, y una de las “aradas sagradas” ο *ιερός ἄροτος*, la que tenía lugar *ὑπὸ πόλιν* (*vid. n. 663*), estaba probablemente consagrada a ella. *Cf. Farnell (1977, vol. III: 40).*

⁶⁹⁵ Isócrates, *Panegírico* 28: *δούσης δωρεὰς διττὰς αἴπερ μέγισται τυγχάνουσιν οὔσαι, τοὺς τε καρπούς, οἱ τοῦ μὴ θηριωδῶς ζῆν ἡμᾶς αἴτιοι γεγόνασι, καὶ τὴν τελετήν, ἧς οἱ μετασχόντες περὶ τε τῆς τοῦ βίου τελευτῆς καὶ τοῦ σύμπαντος αἰῶνος ἡδίους τὰς ἐλπίδας ἔχουσιν. (Habiendo dado regalos dobles que resultan ser los más grandes: los frutos, que han llegado a ser causantes de que nosotros no vivamos como animales, y la iniciación, los que participan de la cual tienen con respecto al fin de la vida y de todo el tiempo esperanzas más dulces)*

prestigio, durante más tiempo cuando el paganismo grecorromano fue sustituido por la nueva religión dominante. El emperador Teodosio todavía escribió edictos contra este culto a finales del s. IV d. C. y el santuario fue finalmente destruido por los godos al mando de Alarico en 394 a. C. Debido a su fama y a su enorme difusión, pues en época de Plutarco los misterios de Eleusis ya estaban abiertos a todos los habitantes del imperio romano, resulta impensable que no tuvieran una destacada presencia en la obra del queronense. Son numerosas las *Vidas* en que se mencionan ritos, fechas, objetos de culto o personajes históricos que decidieron participar en la iniciación, esto es, ser *μύσται* y obtener, una vez realizados todos los pasos rituales a lo largo de varios días, el estado de *μυηθέντες* o *τετελεσμένοι*.

El culto de las dos diosas en Eleusis, un demo de Atenas en la bahía de Salamina y en la frontera con la vecina Mégara, tenía una doble naturaleza: de un lado, era parte integral de la religión de la *pólis* y, al mismo tiempo, era un culto restringido al que sólo se accedía a través de una iniciación individual y voluntaria que estaba abierta, a partir del gobierno pisistrátida en el s. VI a. C., tanto a atenienses como a habitantes de las demás ciudades griegas, es decir, era panhelénico.

Al igual que las Tesmoforias, que probablemente tuvieron un origen anterior y que permanecieron siempre como privilegio de las mujeres, los misterios eleusinos, accesibles a hombres y mujeres, tenían una función agraria, pero se diferenciaban en que los segundos incluían un objetivo escatológico: la promesa de felicidad futura tras la muerte. En opinión de Sourvinou-Inwood⁶⁹⁶, este carácter escatológico no estuvo presente en el culto desde el principio, sino que se introdujo en el s. VI a. C., en época de Solón. Fue entonces cuando los elementos místéricos se entrelazaron con el culto agrícola situado en la periferia de la ciudad, un esquema cultural presente en otros puntos de Grecia, como el de Hera en Argos, que permitía articular el territorio de la *pólis* e integrar en ella los espacios periféricos, en este caso, la fértil llanura en que se situaba el santuario de Deméter en Eleusis. La influencia positiva de la diosa, pues, especialmente en el ámbito agrícola, se ejercía sobre todo el territorio de Ática, no tan sólo en Atenas.

El epíteto Eleusina, uno de los más frecuentes de la diosa junto con el de *Θεσμοφόρος*, no era exclusivo del territorio ático. Tampoco lo era la práctica de ritos

⁶⁹⁶ Sourvinou-Inwood (2003: 25-49).

iniciáticos o τελεταί. Los “misterios”, término que traduce habitualmente las expresiones griegas τὰ μυστήρια o τὰ μυστικά, podían consagrarse a otras divinidades además de Deméter y Core: a Dioniso, Ártemis, Hécate o Hera, así como a dioses de procedencia oriental como la Gran Madre o diosa anatólia Cíbele, Isis o Mitra, cuyos cultos místéricos no se instauraron en el mundo romano hasta la época imperial. Tan sólo en Arcadia, Jost⁶⁹⁷ localiza trece cultos de este tipo, la mayoría dedicados a Deméter, sola o en compañía de Core, con epítetos diversos, desde el muy extendido Eleusina⁶⁹⁸, en Feneo, hasta otros de carácter local como Tesmia⁶⁹⁹; otros se dirigen a las Grandes Diosas, otra manera de denominar a la Madre y la Hija, como el culto existente en Megalópolis⁷⁰⁰, y todavía algunos otros tienen como destinatarios a Dioniso, divinidad conectada con cultos místéricos con finalidad escatológica como los de Eleusis⁷⁰¹, o, sorprendentemente, a Ártemis, que en principio parece ajena a esta clase de ritual, e incluso a una figura divinizada en época romana, Antínoo.

La lista de μυστήρια o τελεταί, el término más utilizado por Pausanias, aumenta si se amplía la búsqueda a otras regiones. Así, Graf⁷⁰² señala también los misterios de las Grandes Diosas celebrados en un bosque próximo a Andania, en Mesenia⁷⁰³, y los de

⁶⁹⁷ Jost (2003: 143-165).

⁶⁹⁸ Pausanias 8, 15, 1: Φενεάταις δὲ καὶ Δήμητρος ἐστὶν ἱερὸν ἐπίκλησιν Ἐλευσινίας καὶ ἄγουσι τῇ θεῷ τελετήν, τὰ Ἐλευσῖνι δρώμενα καὶ παρὰ σφίσι τὰ αὐτὰ φάσκοντες καθεστηκέναι. (*Los de Feneo tienen un santuario de Deméter con el sobrenombre Eleusina y celebran en honor de la diosa una iniciación, afirmando que lo que se hace en Eleusis está establecido igual entre ellos también*)

⁶⁹⁹ Pausanias 8, 15, 4: οἱ δὲ τῷ Φενεατῶν λόγῳ δεξάμενοι τὴν θεόν, Τρισαύλης καὶ Δαμιθάλης, ἐποίησαντο μὲν Δήμητρος ναὸν Θεσμίας ὑπὸ τῷ ὄρει τῇ Κυλλήνῃ, κατεστήσαντο δὲ αὐτῇ καὶ τελετήν, ἦντινα καὶ νῦν ἄγουσιν. (*Los que, según el relato de los feneatas, recibieron a la diosa, Trisaules y Damitales, hicieron un templo de Deméter Tesmia a los pies del monte Cilene e instituyeron en su honor una iniciación, que también hoy celebran*)

⁷⁰⁰ Pausanias 8, 31, 7: ἐστήκασι δὲ καὶ ἀνδριάντες ἐν οἰκήματι, Καλλιγνώτου τε καὶ Μέντα καὶ Σωσιγένοους τε καὶ Πώλου: καταστήσασθαι δὲ οὗτοι Μεγαλοπολίταις λέγονται πρῶτον τῶν Μεγάλων θεῶν τὴν τελετήν, καὶ τὰ δρώμενα τῶν Ἐλευσῖνι ἐστὶ μιμήματα. (*En el edificio están en pie unas estatuas, de Calignoto, Menta, Sosígenes y Polo. Se cuenta que éstos instituyeron para los megalopolitanos en primer lugar la iniciación de las Grandes Diosas, y lo que se hace es imitación de las cosas que se hacen en Eleusis*)

⁷⁰¹ Vid. pp. 418-419.

⁷⁰² Graf (2003: 241-262).

⁷⁰³ Pausanias 4, 33, 5: τὰ δὲ ἐς τὰς Θεὰς τὰς Μεγάλας - δρώσι γὰρ καὶ ταύταις ἐν Καρνασίῳ τὴν τελετήν - ἀπόρρητα ἔστω μοι· δεύτερα γὰρ σφίσι νέμω σεμνότητος μετὰ γε Ἐλευσῖνια. (*No puedo decir cosas relativas a las Grandes Diosas, pues hacen ritos místéricos en su honor en el bosque Carnasio. Los considero segundos en solemnidad después de los eleusinos*)

Deméter en Celeas y Fliunte, localidades de la Argólide⁷⁰⁴, así como los de Hécate en Egina o Hera en la argiva Temenio.

Pausanias, al igual que hará con los de Eleusis, no da detalles de los ritos místéricos a los que hace referencia, pues eran secretos. Según el relato del periegeta, algunos de estos misterios imitaban a los que tenían lugar anualmente en Eleusis. En los de Feneo, además de dar a Deméter el epíteto Eleusina, “lo que se hace en Eleusis está establecido igual entre ellos”⁷⁰⁵; los de Megalópolis eran “imitación de lo que se hace en Eleusis”⁷⁰⁶; al comparar los de Celeas con los eleusinos, Pausanias señala diferencias: se celebran cada cuatro años, no cada uno; el cargo de hierofante no es vitalicio, sino que es escogido uno para cada τελετή, si bien los ritos secretos parecen ser idénticos. En general, poner en relación cualquiera de estos cultos arcadios o de otras regiones con los misterios de las dos diosas en Eleusis servía para dar una pátina de nobleza y antigüedad a los primeros. Los eleusinos eran considerados los misterios más antiguos y, por encima de eso, responsables de la civilización de la humanidad, a través del regalo divino del grano.

Durante más de mil años, la celebración anual de los misterios de Eleusis atrajo a hombres y mujeres de toda Grecia y, a partir de cierto momento, de todo el Mediterráneo, a contemplar los ritos secretos. Un epigrama de Crinágoras⁷⁰⁷ expresa la conveniencia de presenciar “aquellas noches de los misterios de la gran Deméter”, incluso aunque ése fuera el único viaje que uno iba a emprender en su vida. Lo que

⁷⁰⁴ Pausanias 2, 14, 1: τῆς δὲ πόλεως αἱ Κελαὶ πέντε πού σταδίου μάλιστα ἀπέχουσι, καὶ τῆ Διμήτρι ἐνταῦθα δι' ἐνιαυτοῦ τετάρτου τὴν τελετὴν καὶ οὐ κατὰ ἔτος ἄγουσιν. ἱεροφάντης δὲ οὐκ ἐς τὸν βίον πάντα ἀποδέδεικται, κατὰ δὲ ἐκάστην τελετὴν ἄλλοτε ἔστιν ἄλλος σφίσιν αἰρετός, λαμβάνων ἢν ἐθέλη καὶ γυναῖκα. καὶ ταῦτα μὲν διάφορα τῶν Ἐλευσῖνι νομίζουσι, τὰ δὲ ἐς αὐτὴν τὴν τελετὴν ἐκείνων ἔστιν ἐς μίμησιν· ὁμολογοῦσι δὲ καὶ μιμεῖσθαι Φλιάσιοι τὰ ἐν Ἐλευσῖνι δρώμενα. (*Celeas dista de la ciudad unos cinco estadios y allí, al cuarto año y no anualmente, celebran la iniciación en honor de Deméter. El hierofante no se fija para toda la vida, es elegido por ellos en cada iniciación, unas veces uno y otras veces otro, tomando, en caso de que lo desee, esposa. Y consideran, por un lado, esas cosas diferencias con respecto a lo de Eleusis; por otro, las cosas relativas a la misma iniciación de aquéllos son imitadas. Los mismos fliasios reconocen también que imitan lo que se hace en Eleusis*)

⁷⁰⁵ Vid. n. 698.

⁷⁰⁶ Vid. n. 700.

⁷⁰⁷ Crinágoras, *Antología Griega* 11, 42: εἰ καὶ σοὶ ἐδραῖος αἰεὶ βίος, οὐδὲ θάλασσαν | ἔπλους χερσαίας τ' οὐκ ἐπάτησας ὁδοῦς, | ἔμπης Κεκροπίης ἐπιβήμεναι, ὄφρ' ἂν ἐκείνας | Διμήτρος μεγάλης νύκτας ἴδης ἱερῶν | τῶν ἀπὸ κἂν ζωοῖσιν ἀκηδέα, κεῦτ' ἂν ἴκηαι | ἐς πλεόνων, ἔξεις θυμὸν ἐλαφρότερον. (*Aunque tu vida haya sido siempre sedentaria y no hayas navegado el mar ni hayas recorrido los caminos de la tierra firme, no obstante ve a la tierra de Cécrope, para que veas aquellas noches de los misterios de la gran Deméter, a partir de los cuales entre los vivos tendrás un ánimo sin preocupaciones y, cuando vayas hacia la muchedumbre, un ánimo más ligero*)

ofrecían los misterios no era en absoluto desdeñable: vivir sin preocupación por lo que vendría después de la muerte, a la que el iniciado se enfrentaría “con un ánimo más ligero” (θυμὸν ἐλαφροτέρων). Dos fragmentos, uno de Píndaro y otro de Sófocles, destacan también la felicidad que, tras la muerte, alcanzaban los iniciados “que han visto aquellas cosas”, felicidad que se negaba a los que no habían participado en los misterios⁷⁰⁸.

Los efectos de la iniciación eran, como explica Bernabé⁷⁰⁹, los que correspondían a la esfera de las dos diosas: conocer y seguir en el rito la suerte de ambas garantiza al iniciado la fertilidad en este mundo y la vida feliz en el otro. Bernabé hace hincapié en que no se trataba de una victoria sobre la muerte⁷¹⁰, sino un privilegio en la muerte. Core era la divinidad que lo hacía posible, gracias a la conexión que los μύσται establecían con ella durante el ritual. La hija de Deméter era también reina del Hades y señora de los muertos⁷¹¹. El *Himno Homérico a Deméter*, el principal testimonio literario relativo al culto místico de Eleusis relata cómo Perséfone adquirió ese estatus. El texto data del s. VII a. C. y es la fuente de información sobre el culto más antigua que se conserva. Nada dice, desafortunadamente, acerca de los ritos secretos que tenían lugar cada año dentro del Telesterio, la peculiar edificación en cuyo interior se producía la gran revelación, donde se mostraba a los μύσται los ἱερά u objetos sagrados de los que no se tiene noticia cierta. La información que los estudiosos han manejado a lo largo de las últimas décadas procede, en primer lugar, de los lugares de culto y de los restos de las construcciones que en ellos se han conservado; en segundo, de lo que podría denominarse propaganda del santuario (no sólo textos literarios como el *Himno* o menciones en autores diversos, entre ellos, Plutarco, sino testimonios iconográficos: relieves, ofrendas votivas, inscripciones halladas en la propia Eleusis, o pinturas de vasos que llegaban a todos los rincones del Mediterráneo y reflejaban

⁷⁰⁸ Píndaro, fr. 137 Maehler: ὄλβιος ὅστις ἰδῶν κειν' εἶς' ὑπὸ | χθόν'. οἶδε μὲν βίου τελευτᾶν, οἶδεν δὲ διόσ- | δοτον ἀρχάν. (*Dichoso el que, habiendo visto aquellas cosas, va bajo tierra. Conoce por un lado el fin de la vida, y conoce, por otro, el principio, dado por Zeus*); Sófocles, fr. 837 Radt: ὡς τρισόλβιοι | κείνοι βροτῶν, οἱ ταῦτ' δερχθέντες τέλη | μόλωσ' ἐς Ἄιδου· τοῖσδε γὰρ μόνοις ἐκεῖ | ζῆν ἔστι, τοῖς δ' ἄλλοις πάντ' ἔχειν κακά. (*Tres veces dichosos aquéllos de los mortales que, tras haber mirado fijamente esos misterios, van al Hades, pues sólo para ellos es posible vivir allí; para los demás, el tener todos los males*)

⁷⁰⁹ Bernabé (2010: 111-137).

⁷¹⁰ Evans (2006: 1-27) incide igualmente en este punto en la nota 3 de su artículo: los iniciados en el culto místico no obtienen una inmortalidad en el sentido más tardío, cristiano, del término.

⁷¹¹ *Vid.* pp. 311-312.

escenas del ritual) que incitaba a los no iniciados a participar en el culto; y en tercer lugar, testimonios de detractores, sobre todo cristianos, que constituyen fuentes parciales y poco precisas.

A pesar de que en sus últimos años de existencia el culto misterioso de Eleusis recibiera las críticas de autoridades cristianas, mantuvo su prestigio desde sus orígenes, alrededor del s. VII a. C.⁷¹², hasta su final tras el saqueo del recinto sagrado a manos de los godos en los últimos años del s. IV d. C., después del cual no hubo intentos de reconstruir el santuario.

La celebración de los misterios de Eleusis se mantuvo anualmente, si bien Plutarco menciona una ocasión en que fueron suspendidos, en la *Vida de Alejandro* 13, 1:

Ἀθηναίοις δὲ διηλλάγη, καίπερ οὐ μετρίως ἐνεγκοῦσι τὸ περὶ Θήβας δυστύχημα· καὶ γὰρ τὴν τῶν μυστηρίων ἑορτὴν ἐν χερσὶν ἔχοντες ὑπὸ πένθους ἀφῆκαν, καὶ τοῖς καταφυγοῦσιν ἐπὶ τὴν πόλιν ἀπάντων μετεδίδοσαν τῶν φιλανθρώπων.

Con los atenienses se reconcilió, aunque no soportaban la desgracia relativa a Tebas con moderación, pues teniendo entre manos la fiesta de los misterios, la suprimieron por el dolor y a los que huyeron a la ciudad los hacían partícipes de todos los gestos de benevolencia.

Los primeros movimientos de Alejandro en Grecia fueron firmes y buscaban apagar cualquier deseo de sublevación contra la nueva autoridad. La revuelta dirigida por Tebas con el apoyo de otras comunidades griegas fue duramente atajada. En verano del año 335 a. C., Alejandro sometió a la ciudad beocia y logró que la Liga de Corinto

⁷¹² Algunos reconocidos investigadores de este culto sostienen que se remonta al período micénico, pues los restos más antiguos encontrados en el sitio proceden de tal época. Las construcciones micénicas fueron abandonadas alrededor de 1200 a. C., coincidiendo con el fin del mundo micénico, y el lugar no fue ocupado de nuevo con finalidad religiosa hasta el s. VIII a. C. Autores como Mylonas (1961: 40-42), una de las obras fundamentales para el estudio del culto eleusino, defiende la idea de que éste se remonta varios siglos antes del VIII a. C. El *Himno Homérico a Deméter* es una creación tardía, afirma; quizá se compuso alrededor del año 600 a. C., pero la tradición que contiene pertenece a la época micénica: sitúa la introducción del culto en vida de Eumolpo y éste era contemporáneo de Erecteo, que se situaba en la segunda mitad del s. XV a. C. Mylonas menciona también las tradiciones referidas a la difusión del culto de Deméter Eleusina por el Peloponeso, *vid.* pp. 331-332, en Feneo, Celeas o Andania. Los fundadores de tales centros de veneración pertenecían a la edad heroica: Naos, nieto de Eumolpo, responsable del culto en Feneo; Disaules, hermano de Celeo, del culto de Celeas; y Lico, hijo de Pandión, del culto de Andania. Aunque es innegable la tendencia a atribuir a un pasado muy remoto los comienzos de un culto o una costumbre, Mylonas considera que las evidencias contenidas en estas tradiciones legendarias deben ser tenidas en cuenta. Ellas parecen indicar la existencia del culto en Eleusis a finales del período micénico.

decretara un castigo para ella: su destrucción y la venta de sus habitantes como esclavos. Tal severidad constituyó un ejemplo que bastó para disuadir a los griegos de sublevarse nuevamente contra el monarca. No obstante, Alejandro se mostró moderado con el resto de rebeldes, seguramente con vistas a su inminente campaña persa, cuyo inicio se había fijado para la primavera siguiente.

Plutarco menciona la reconciliación de los atenienses con el macedonio, que no usó con ellos de tanta dureza como con los tebanos, pero indica que, tras la destrucción de Tebas, decidieron cancelar la celebración de los misterios ὑπὸ πένθους, “por el duelo”. Dado que los misterios tenían lugar en Boedromión, a comienzos del otoño, los sucesos de Tebas debieron de producirse apenas unas semanas antes. En la *Vida de Camilo* 19, 10, de hecho, Plutarco hace coincidir la celebración del festival con la asolación de Tebas, cuando probablemente sucedieron una a continuación de la otra. Esta falta de precisión por parte del queronense se entiende al comprobar el contexto del fragmento: un catálogo de días funestos que ganaron este carácter por la coincidencia en ellos de fiestas religiosas y sucesos desgraciados para diversas *póleis* griegas, en el que no importa tanto la fecha exacta del episodio histórico como la constatación de que un suceso negativo puede enturbiar un día festivo y ser indicador de desdichas futuras, como signos u *omina* de lo que está por venir:

οὐκ ἄγνοῶ δ' ὅτι περὶ τῶν μυστηρίων καιρὸν αὐθις Θῆβαί τε κατεσκάφησαν ὑπ' Ἀλεξάνδρου.

No ignoro que en la ocasión de los misterios fue Tebas a su vez destruida por Alejandro.

Atenas había sido una de las *póleis* que apoyó la sublevación, por lo que el castigo de Tebas despertaría en ella gran dolor y con toda probabilidad también temor por sufrir un destino semejante. Sin embargo, no dudaron en manifestar públicamente el duelo ante la desgracia de sus aliados, con el significativo gesto de anular el festival eleusino de ese año. El carácter panhelénico del festival, al que acudían hombres y mujeres de todas las regiones de Grecia, permitiría una mayor difusión del sentimiento de dolor ateniense: los misterios de Deméter Eleusina y Core, el culto más conocido del Ática, no se celebrarían en esa ocasión. Puede que ni siquiera se produjera el envío habitual de σπονδοφόροι a las ciudades griegas para proclamar la tregua sagrada de 55 días que

permitía a todo el que lo deseara acudir a la iniciación. Una inscripción ateniense del s. V a. C. informa de que la tregua comenzaba a mediados de Metagitnión, se extendía durante todo el mes de Boedromión y finalizaba el décimo día de Pianepsión⁷¹³. La inscripción menciona entre los beneficiarios de tal tregua a los μύσται y a los ἐπόπται, denominaciones que corresponden a dos grados de iniciación diferentes en los misterios, tal como se verá más adelante en relación con la insólita τελετή de Demetrio Poliorcetes.

Al igual que los sucesos recientes condujeron a Atenas a cancelar la celebración de los misterios en 335 a. C., algo más de un siglo después la Deméter romana, Ceres, no pudo ser honrada con la procesión y sacrificio que le correspondían como muestra de duelo por la reciente derrota en Cannas. Ésta y otras medidas son las que decretó Fabio Máximo para hacer frente al desánimo que cundió en Roma debido al ingente número de muertos (Plutarco habla de cincuenta mil) en la batalla. Aplicando su estilo sereno de política, el que le valió el sobrenombre de *Cunctator*, alentaba al Senado y a sus conciudadanos, cuya huída impidió, restringió el luto a treinta días y al ámbito doméstico, y canceló, como señala su *Vida* 18, 2, los sacrificios de Deméter, cuya fiesta coincidió con estos momentos de dolor y desánimo en Roma:

ἐορτῆς τε Δήμητρος εἰς τὰς ἡμέρας ἐκεῖνας καθηκούσης, βέλτιον ἐφάνη παραλιπεῖν ὅλως τὰς τε θυσίας καὶ τὴν πομπήν, ἢ τὸ μέγεθος τῆς συμφορᾶς ὀλιγότητι καὶ κατηφείᾳ τῶν συνερχομένων ἐλέγχεσθαι· καὶ γὰρ τὸ θεῖον ἦδεσθαι τιμώμενον ὑπὸ τῶν εὐτυχοῦντων.

Llegando la fiesta de Deméter a esos días, pareció mejor dejar totalmente de lado los sacrificios y la procesión que mostrar la magnitud de la desgracia con la escasez y tristeza de los reunidos, pues también la divinidad goza al ser honrada por quienes están felices.

Dado que la batalla de Cannas tuvo lugar el 2 de agosto de 216 a. C., el festival de Ceres que se canceló no fue el de los *Cerialia*, los *Ludi Cereris* o “Juegos de Ceres” que

⁷¹³ CIA B 1, 4: σπονδᾶς εἶναι τοῖσι μύστησι καὶ τοῖς ἐπόπτησιν καὶ τοῖς ἀκολούθοισιν καὶ ἄλλοισι τοῖς τούτων καὶ Ἀθηναίοισιν ἅπασιν. ἄρχειν δὲ τὸν χρόνον τῶν σπονδῶν τοῦ Μεταγειτινῶνος μηνὸς ἀπὸ διχομηνίας καὶ τὸν Βοηδρομιῶνα καὶ τοῦ Πυανοπιῶνος μέχρι δεκάτης ἰσταμένου. (Hay una tregua para los mistas y los eportai y los que los acompañan y otros además de esos y para todos los atenienses. Y comienza el tiempo de la tregua a partir de la luna llena del mes Metagitnión y durante Boedromión y hasta el día décimo de Pianepsión)

se celebraban a mediados de abril con carreras de carros en el Circo Máximo, sino que Plutarco debe de hacer alusión al festival previo a la cosecha en que Jano, Júpiter y Juno eran invocados, con una libación de vino dirigida a los dos primeros seguida del sacrificio a Ceres de una cerda cuyas entrañas eran minuciosamente examinadas antes de ser ofrecidas a la diosa con algo de vino⁷¹⁴. El ambiente festivo que caracterizaba estos rituales relacionados con la cosecha debía de ser tan difícil de conseguir debido al desánimo y el temor que embargaba a la ciudadanía romana, tras la catástrofe militar en Cannas, que Fabio Máximo consideró más provechoso anular la fiesta y evitar un triste e inadecuado espectáculo tanto a los romanos como a la divinidad, que, al decir de Plutarco, prefiere “ser honrada por quienes están felices”⁷¹⁵.

Desde las primeras noticias conservadas del culto misterioso de Eleusis, Atenas ejerce un control riguroso sobre él. Como señala Parke⁷¹⁶, Atenas no aparece mencionada en el *Himno Homérico a Deméter*, pero en algún momento, en los últimos años del s. VII a. C., poco después de su composición, Eleusis se sometió a la autoridad de su poderosa vecina y fue incorporada al Ática. Esto llevó al control por parte del estado ateniense del festival. Ya en 590 a. C. hay una ley de Solón que regulaba una cuestión de los misterios, lo que demuestra que en esos momentos las decisiones sobre ellos se tomaban en Atenas⁷¹⁷, y la forma que presentaban en el período clásico era el resultado de combinar los cultos de Eleusis y Atenas. La leyenda ática atribuía a Teseo la conquista de Eleusis, que en su época se hallaba bajo el poder de Mégara. Tal hazaña se insertaba entre las numerosas demostraciones de fuerza y valor que realizó en su camino desde Trecén a Atenas, en su deseo de emular a Heracles y hacerse merecedor del título de rey, heredero de Egeo. La *Vida de Teseo* 10, 3 hace coincidir la toma de

⁷¹⁴ Turcan (1998: 39).

⁷¹⁵ Virgilio, en su primera *Geórgica*, 345-350, parece aludir a este festival de la cosecha de carácter alegre, con cantos y danzas previas a la recogida de las mieses maduras y una invocación a Ceres para que acudiera a las casas como símbolo de abundancia del grano con que la población podría alimentarse durante el invierno: *terque novas circum felix eat hostia fruges, | omnis quam chorus et socii comitentur ovantes, | et Cererem clamore vocent in tecta; neque ante | falcem maturis quisquam supponat aristis, | quam Cereri torta redimitus tempora quercu | det motus incompositos et carmina dicat.* (Que vaya tres veces alrededor de los cereales nuevos la víctima propicia, a la cual acompañe todo el coro y sus seguidores dando gritos de alegría, e invoquen a sus moradas a Ceres con su grito, y que nadie coloque la hoz bajo las espigas maduras antes de hacer, en honor de Ceres, coronadas las sienes de hojas de retorcida encina, danzas desordenadas y entonar unos cantos)

⁷¹⁶ Parke (1977: 57).

⁷¹⁷ Bernabé (2010: 125).

Eleusis con la victoria sobre Escirón, aunque no en su viaje de juventud, sino posteriormente, cuando ya era rey:

ἀλλὰ Θησέα φασὶν οὐχ ὅτε τὸ πρῶτον ἐβάδιζεν εἰς Ἀθήνας, ἀλλ' ὕστερον Ἐλευσῖνά τε λαβεῖν Μεγαρέων ἐχόντων, παρακρουσάμενον Διοκλέα τὸν ἄρχοντα, καὶ Σκεῖρωνα ἀποκτείνει.

Pero afirman que no cuando por primera vez marchaba hacia Atenas, sino después tomó Teseo Eleusis, pues la dominaban los megarenses, tras engañar a Diocles, su gobernante, y mató a Escirón.

La figura de Teseo se hallaba asociada desde antiguo al proceso de formación de la *pólis* ateniense por medio del sinecismo que agrupó a los diferentes gobiernos del Ática en uno solo, el de Atenas, a finales del s. VIII o principios del s. VII a. C., y que se celebraba en el festival de las Sinecias. La imagen del héroe habría asimilado, opina Valdés⁷¹⁸, algunos rasgos de la política de Solón, en una reelaboración de la leyenda del héroe que no estuvo instigada directamente por el legislador, sino que fue fruto más bien de una reflexión posterior, pero que sí pudo venir provocada por la utilización que Solón hizo del héroe en su reivindicación de territorios como Salamina y Eleusis frente a Mégara. Cabe recordar ahora el episodio de la trampa tendida a los megarenses aprovechando la celebración en honor de Deméter en el cabo Colíade⁷¹⁹: Solón logró ganar para el Ática la isla y, aunque esto no está tan claro, parece que fue en su época cuando Eleusis, en la frontera con Mégara, quedó adscrita a Atenas. Sourvinou-Inwood⁷²⁰ considera, en cambio, que Eleusis había sido parte de Atenas desde el principio y no incorporada después. El cambio que se produjo en el culto no tuvo que ver, por tanto, con quién ejerciera la autoridad sobre él, sino con la introducción, como se ha dicho arriba, del elemento escatológico y la transformación en un culto místico, aunque conservara su sentido agrario original. La adquisición del elemento escatológico estaría en consonancia con el cambio de actitud hacia la muerte en el período arcaico, que conllevó la aparición de una mayor ansiedad y una percepción más individual de la muerte. Fue esto lo que condujo a la creación de escatologías que contenían

⁷¹⁸ Valdés (1998: 25-33).

⁷¹⁹ *Vid.* pp. 326-327.

⁷²⁰ Sourvinou-Inwood (2003: 26-28).

tranquilizadoras respuestas religiosas, especialmente la promesa de una vida feliz en el más allá. Existía en Atenas un Eleusinio, un santuario de Deméter Eleusina, a los pies de la Acrópolis, ya consagrado a la diosa a mediados del s. VII a. C., si no antes⁷²¹. Según Sourvinou-Inwood, la conversión de la festividad eleusina en misterio tuvo consecuencias en este santuario urbano, pues a principios del s. VI a. C., coincidiendo con el cambio en la naturaleza del culto de Eleusis, la terraza superior que hasta entonces había estado abierta, se cerró con un muro.

Las transformaciones arquitectónicas fueron también numerosas en el santuario eleusino, especialmente en los siglos VI y V a. C., fruto, en algunos casos, de destrucciones, como la de los persas en 480 a. C., y, en otros, de la necesidad de ampliar el recinto sagrado de la diosa, al que sólo podían acceder los μύσται en la noche de la τελετή, debido al aumento constante del número de participantes. Éstos se reunían para los ritos secretos en el Τελεστήριον o Telesterio. Fuera del santuario, había un espacio público que contaba con elementos importantes, aunque en menor medida que el Telesterio: el pozo Calícoro, mencionado en el *Himno Homérico*⁷²², un templo de Ἄρtemis Προπύλαια, “la que está ante las puertas”, de época romana, y altares a ras de suelo o ἐσχάραι. Las construcciones y reformas se suceden desde época geométrica, pero hay rasgos que se mantienen constantes, como señala Evans⁷²³: el templo de la diosa o Telesterio, y el patio pavimentado ante él permanecieron siempre sobre una terraza elevada y rodeada por un περίβολος, un muro que separaba del exterior este espacio accesible sólo a iniciandos y *epoptai*. A medida que se sucedían las ampliaciones del templo, el muro debía también ampliarse para acogerlo, hasta el punto de que, en la reforma ejecutada en época de Pisístrato, el pozo Calícoro hubo de ser tapado y abrirse en otro punto situado más al este, para que permaneciera fuera del recinto sagrado. No hay restos de altares dentro de éste y las fuentes sólo hablan de ellos

⁷²¹ Parke (1977: 59) afirma que este espacio se consagró a Deméter tras la unión de Eleusis a Atenas. Ésta última habría tratado de transferir el culto desde la primera, tal como sucedió con el de Dioniso Eleutereo, procedente de la vecina Eleuteras (*vid.* p. 440), pero el lazo que unía a las dos diosas con Eleusis era tan fuerte que Atenas tuvo con conformarse con la “visita” anual de los ιερά u objetos sagrados al comienzo del festival de los misterios.

⁷²² *Himno Homérico a Deméter 272*: Καλλιχόρου καθύπερθεν ἐπὶ προύχοντι κολωνῷ. (*Por encima del Calícoro, sobre la colina que sobresale*)

⁷²³ Evans (2002: 227-254).

fuera de los muros. Los altares en los que sacrifica Etra en las *Suplicantes*⁷²⁴ no se hallaban seguramente dentro del recinto sagrado, sino fuera, en la zona pública.

El Telesterio era una construcción única, un templo con elementos que lo asemejaban, por un lado, a un teatro y, por otro, a un lugar de asamblea, a lo que se une la ausencia de altar a la entrada y de estatua cultual. La primera construcción verificable en el sitio data del s. VIII a. C., ya asentada en la terraza y rodeada por un περίβολος; sobre esta construcción se han encontrado restos de otro templo del s. VII a. C. en cuyo interior había una habitación de reducidas dimensiones, de 3 por 12 metros. De nuevo, en el s. VI a. C., este edificio fue sustituido por otro, de planta cuadrada, que estaba techado y que ya se denominaba τελεστήριον. Cada ampliación posterior mantuvo intacta la habitación interior a la que algunos arqueólogos dan el nombre de ἀνάκτορον. El edificio del s. VI a. C. medía 25 por 27 metros y tres de sus cuatro paredes presentaban unos escalones que ofrecían a quienes las ocuparan una vista del ἀνάκτορον y del espacio alrededor de éste. Tras la destrucción del Telesterio en 480 a. C. a manos de los persas, Pericles ordena su reconstrucción y el resultado fue el inmenso templo de 51 por 51 metros, con escalones de ocho alturas en las cuatro paredes que podían dar asiento a varios miles de espectadores. El ἀνάκτορον ocupaba ahora la posición central. Esta obra y los encargados de diseñarla y llevarla a cabo aparecen mencionados en la *Vida de Pericles* 13, 4:

τὸ δ' ἐν Ἐλευσίῃ τελεστήριον ἤρξατο μὲν Κόροιβος οἰκοδομεῖν, καὶ τοὺς ἐπ' ἐδάφους κίονας ἔθηκεν οὗτος καὶ τοῖς ἐπιστυλίοις ἐπέζευξεν· ἀποθανόντος δὲ τούτου Μεταγένης ὁ Ξυπέτιος τὸ διάζωμα καὶ τοὺς ἄνω κίονας ἐπέστησε· τὸ δ' ὀπαῖον ἐπὶ τοῦ ἀνακτόρου Ξενοκλῆς ὁ Χολαργεὺς ἐκορύφωσε· τὸ δὲ μακρὸν τεῖχος, περὶ οὗ Σωκράτης ἀκοῦσαί φησιν αὐτὸς εἰσηγουμένου γνώμην Περικλέους, ἠργολάβησε Καλλικράτης.

Corebo comenzó a construir el Telesterio en Eleusis y él puso las columnas sobre los cimientos y con arquivadas las unió por encima. Al morir éste, Metágenes, del demo Jipeto, estableció el friso y las columnas superiores. Y realizó Jenocles, del demo Colargo, la linterna sobre el sagrario. El muro largo, acerca del cual

⁷²⁴ Vid. n. 662.

Sócrates dice que oyó en persona a Pericles explicando su plan, lo elaboró Calícrates.

A Ictino, uno de los dos arquitectos del Partenón, se le encargó la reconstrucción del Telesterio⁷²⁵, pero las dificultades técnicas que planteaba su proyecto hicieron probablemente que éste fuera abandonado y que Corebo, Metágenes y Jenocles, en fases sucesivas, se encargaran del nuevo Telesterio, cuyo techo estaba sostenido por 42 columnas. Una buena parte de la sección este fue excavada en la roca viva. Los escalones de esta sección son precisamente los que se han conservado. Posteriormente, en época romana, el largo de los muros se aumentó aún en dos metros. Las columnas estaban ordenadas en seis filas de siete columnas cada una. Se erigió sobre ellas, como indica el texto de Plutarco, una segunda serie de columnas más ligeras, τοὺς ἄνω κίονας, para alcanzar la altura requerida. Sobre el ἀνάκτορον, esa habitación central que tendría especial importancia en el desarrollo del ritual iniciático nocturno, Plutarco indica que Jenocles construyó una linterna u ὀπαῖον, que permitiría la entrada de aire y luz. Algunos investigadores afirman que la linterna se cerraba con cortinas antes del ritual y que, en el momento de la revelación del hierofante, se retirarían súbitamente para dejar entrar la luz de la mañana⁷²⁶. El ἀνάκτορον o sagrario, de reducidas dimensiones, contenía el trono del hierofante.

La obra encargada por Pericles incluía también τὸ μακρὸν τεῖχος, el muro que fortificaba todo el santuario, del que ha llegado a la actualidad la sección sureste en toda su longitud. Plutarco elogia la labor de embellecimiento que Pericles llevó a cabo sobre Atenas, puesta de manifiesto sobre todo en las construcciones que en tan breve período de tiempo se erigieron para admiración de generaciones futuras a lo largo de los siglos⁷²⁷. El Telesterio eleusino es puesto por Plutarco a la altura del Partenón, el Odeón y los Propíleos de la Acrópolis, lo que puede dar una idea de la magnificencia del templo de Deméter.

⁷²⁵ Mylonas (1961: 113-115).

⁷²⁶ Mylonas (1961: 119-120).

⁷²⁷ Plutarco, *Vida de Pericles* 12, 1: ὁ δὲ πλείστην τὴν ἡδονὴν ταῖς Ἀθήναις καὶ κόσμον ἤνεγκε (...) ἢ τῶν ἀναθημάτων κατασκευῆ; *ibidem* 13, 1: ἀναβαινόντων δὲ τῶν ἔργων ὑπερεφάνων μὲν μεγέθει, μορφῇ δ' ἀμιμήτων καὶ χάριτι. (12, 1: *Lo que llevó el mayor placer y adorno a Atenas (...) fue la construcción de monumentos*; 13, 1: *Mientras crecían las obras, espléndidas por su tamaño e inimitables por su belleza y elegancia*)

En él se celebraban anualmente los misterios de Eleusis entre los días 15 y 22 de Boedromión. Probablemente fueron en origen un festival local sobre el que Atenas logró imponer cierto grado de control, pero sin llegar nunca a absorber el culto completamente: la revelación de los misterios sólo tenía lugar en Eleusis. No obstante, se suele pensar que este culto misterioso se volvió panhelénico cuando Eleusis fue integrada en el estado ateniense, si es que alguna vez no lo estuvo. En el momento en que se tienen noticias de los misterios, Atenas ya poseía el control financiero de éstos, mientras que la responsabilidad sobre los rituales recaía en dos familias aristocráticas: los Eumólpidas, de origen eleusino, que proporcionaban al principal sacerdote del culto, el ἱεροφάντης o hierofante, y a las ἱεροφάντιδες, asistentes del anterior; y los Céricos, atenienses, que aportaban otros dos cargos religiosos, el δαδοῦχος o daduco, “portador de la antorcha”, y el κῆρυξ o ἱεροκῆρυξ, el heraldo. La sacerdotisa de Deméter y Core, inferior en autoridad sólo al hierofante, podía proceder de diferentes familias. Este personal religioso, al que se sumaban otras figuras de las que se hablará más adelante, desempeñaba su cargo de manera vitalicio, algo inusual en la religión griega, y gracias a diversos testimonios, como inscripciones funerarias o textos literarios, se sabe que presentaban un aspecto característico que los revestía de una especial santidad incluso cuando no se encontraban desempeñando sus funciones sagradas. Es el caso de la conocida anécdota que Plutarco recoge en la *Vida de Aristides* 5, 6, en la que Calias, pariente del biografado, confunde con su aspecto a un persa de los vencidos en la batalla de Maratón, poco después del final de la contienda. El persa, creyendo que Calias era un rey, intenta comprar su vida y su libertad revelando al ateniense el lugar donde se ocultaba una gran cantidad de oro:

τούτω [Καλλία τῷ δαδοῦχῳ] γάρ τις, ὡς ἔοικε, τῶν βαρβάρων πρεσέπεσεν οἰηθεὶς βασιλέα διὰ τὴν κόμην καὶ τὸ στρόφιον εἶναι. προσκυνήσας δὲ καὶ λαβόμενος τῆς δεξιᾶς ἔδειξε πολὺ χρυσίον ἐν λάκκῳ τινὶ κατορωρυγμένον. ὁ δὲ Καλλίας ὠμότατος ἀνθρώπων καὶ παρανομώτατος γενόμενος τὸν μὲν χρυσὸν ἀνείλετο, τὸν δ' ἄνθρωπον, ὡς μὴ κατείποι πρὸς ἑτέρου, ἀπέκτεινεν.

Pues uno de los bárbaros, según parece, se echó a los pies de éste [Calias el portador de la antorcha] creyendo que era un rey a causa de su cabellera y la cinta de su pelo. Tras prosternarse y tomarle la diestra, le indicó que había

mucho oro enterrado en un pozo. Y Calias, que era el más cruel e injusto de los hombres, cogió el oro y al hombre, para que no lo dijera a otros, lo mató.

La cabellera larga y el στρόφιον o cinta con que tanto el δαδοῦχος como el ἱεροφάντης se adornaban la cabeza fueron el motivo de la confusión del prisionero, si bien Clinton⁷²⁸ considera que el suceso presenta demasiados elementos cómicos para ser tenido en cuenta y que el queronense buscaba principalmente el contraste entre la riqueza y avaricia de Calias y la pobreza y virtud de Arístides⁷²⁹.

Plutarco menciona los misterios en diversos puntos de sus *Vidas paralelas*, aportando datos sobre las fechas o el personal religioso del ritual. En la *Vida de Foción* alude a ellos en dos ocasiones, al comienzo de la biografía, a propósito de la participación del héroe protagonista en la batalla de Naxos, y un poco más adelante, cuando se indica que la entrada de la guarnición macedonia en territorio ateniense coincidió con la celebración de la procesión de iniciandos y sacerdotes desde Atenas a Eleusis, el acto más espectacular de los misterios.

En la *Vida de Foción*, Plutarco relata cómo su héroe comenzó su carrera militar y, con ello, su vida pública, al lado del general Cabrias, que, apreciando la prudencia y buen consejo de Foción, escuchaba sus opiniones y le encargaba tareas cada vez de mayor responsabilidad. Este Cabrias, junto a Calístrato e Ificrates, fue el responsable de la creación de la Segunda Liga Marítima ateniense en el año 377 a. C., a la que se adhirieron las islas del Egeo, las ciudades griegas de la costa tracia y, posteriormente, algunas comunidades del mar Jónico, con lo que sumaban en total unos 70 miembros, cifra considerablemente inferior a los aliados que conformaban la Liga Ático-Délica creada un siglo atrás. Foción colaboró con Cabrias en sus campañas anteriores en diversos puntos del Mediterráneo, en Corinto, Tracia o Egipto, y finalmente, en la batalla naval de Naxos contra los peloponesios en 376 a. C., recibió el mando del ala izquierda de la flota, cuya actuación fue decisiva para la victoria ateniense. Ésta tuvo consecuencias positivas tanto para la comunidad de Atenas como para Cabrias y Foción. Para la ciudad, esta batalla fue la primera que los atenienses afrontaron tras la entrada

⁷²⁸ Clinton (1974: 47).

⁷²⁹ Esta contraposición se observa con claridad en la *Vida de Arístides*, 25, 4: τοῦτον [Ἀριστείδην] μέντοι Καλλίας, ἀνεπιὸν ὄντα, πλουσιώτατος ὢν Ἀθηναίων περιορᾷ μετὰ τέκνων καὶ γυναικὸς ἐνδεόμενον. (*Calias a éste [a Arístides], que es su primo, siendo el más rico de los atenienses, mira con desdén aunque sufre necesidad con sus hijos y su mujer*)

de Lisandro en 404 a. C., al final de la Guerra del Peloponeso, y el hecho de resultar vencedores les devolvió la confianza en sus posibilidades de recuperar la hegemonía y les proporcionó una preponderancia naval absoluta en el Egeo. Para Cabrias supuso un paso más en su exitosa carrera militar, mientras que para Foción, que contaba entonces con 28 años, fue el inicio de su reconocimiento como ἡγεμονικός, capacitado para la conducción de las tropas y las naves⁷³⁰. La victoria resultó aún más llamativa porque se alcanzó, según la *Vida de Foción* 6, 7, en uno de los días en que se celebraban los misterios de Eleusis, concretamente el día 16 de Boedromiόν⁷³¹, el segundo día del festival:

ένικων δὲ μεγάλους μυστηρίους. καὶ παρεῖχεν οἰνοχόημα Χαβρίας Ἀθηναίοις καθ’
ένιαυτὸν τῇ ἑκτῇ καὶ δέκα τοῦ Βοηδρομιῶνος.

Y vencieron en los grandes misterios. Y procuraba Cabrias a los atenienses una ofrenda de vino cada año en el día 16 de Boedromiόν.

Este día recibe el nombre de ἔλασις, es decir, “marcha” o “procesión”, y su finalidad era proporcionar a los μύσται la limpieza ritual necesaria antes de la impresionante iniciación. Para conseguir tal pureza se realizaban durante los días previos a la τελετή una serie de abstinencias, como indica Farnell⁷³²: algunos alimentos estaban prohibidos, como las habas; los μύσται solían ayunar de día y comer sólo durante la noche y parece ser que también había un período de abstinencia sexual. A estas precauciones, que los llamados μυσταγωγοί o “padrinos de iniciación” enseñaban a los iniciandos, se unía la purificación de este día por medio de dos métodos: el baño en el mar y el sacrificio de un cerdo.

Al amanecer del día 16, los aspirantes a la iniciación salían de la ciudad, en la que se habían reunido el día anterior para escuchar la πρόρρησις o proclama del ἱεροκῆρυξ,

⁷³⁰ Plutarco, *Vida de Foción* 6, 3: πρώτην οὖν ἐκείνην ναυμαχίαν ἢ πόλις αὐτὴ δι’ αὐτῆς ἀγωνισαμένη τοῖς Ἑλλησι μετὰ τὴν ἄλωσιν, καὶ κατατυχοῦσα, τὸν τε Χαβρίαν ὑπερηγάπησε καὶ τοῦ Φωκίωνος ὡς ἀνδρὸς ἡγεμονικοῦ λόγον ἔσχεν. (*La ciudad, por haber combatido por sí misma contra los griegos en aquella batalla naval desde su captura, y puesto que tuvo éxito, apreció a Cabrias sobremanera y tuvo noticia de Foción como hombre apto para el mando*)

⁷³¹ En la *Vida de Camilo* 19, 6, Plutarco señala de nuevo la fecha exacta en que se produjo la victoria de Naxos. No menciona de manera explícita los misterios, pero era sobradamente conocido que los días centrales del mes Boedromiόν estaban ocupados por los ritos de Deméter y Core en Atenas y Eleusis: οἱ Ἀθηναῖοι καὶ τὴν περὶ Νάξον ένικων ναυμαχίαν, ἧς Χαβρίας ἐστρατήγει, τοῦ Βοηδρομιῶνος περὶ τὴν πανσέληνον. (*Los atenienses vencían en la batalla naval de Naxos, en la que Cabrias era estratego, en el plenilunio de Boedromiόν*)

⁷³² Farnell (1977, vol. III: 168).

el heraldo sagrado, en la que éste invitaba a quien lo deseara a iniciarse en los ritos eleusinos con la única condición de hablar la lengua griega y no ser culpable de ningún delito de sangre⁷³³, y, animados por los gritos de ἄλαδε μύσται, “al mar, iniciados”, marchaban a la costa más cercana a Atenas, a la de Falero o, a veces, al Pireo. No se trataba de una procesión formal y organizada jerárquicamente, pero aún así había cierta ordenación y los ἐπιμεληταί se encargaban de supervisarla para que no hubiera contratiempos. Cada iniciando llevaba consigo un cerdo pequeño y, al llegar al mar, debía bañarse en él con el animal en brazos. No es difícil comprender el significado del baño: en el ritual antiguo poca diferencia existía entre la pureza física y la moral, y la sal del mar, como señala Parke⁷³⁴, era un purificador tradicional. En cuanto al cerdo, que también aparece mencionado en la *Vida de Foción*, como se verá en seguida, se trataba de la víctima adecuada para este ritual, la más habitual para Deméter, como emblema de la fecundidad, pero también, según Mylonas⁷³⁵, porque su suciedad a menudo se identificaba con los malos espíritus, que debían ser alejados de los iniciandos. La sangre del cerdo, con la que debían salpicarse los μύσται, se consideraba capaz de absorber el espíritu impuro que habita en el ser humano. Este animal, pues, se convirtió, junto con las antorchas, presentes en diversos momentos del ritual, así como en el mito, en símbolo de los misterios y, por tanto, fue frecuentemente representado en relieves y figurillas votivas. A pesar de que la mayoría de las ofrendas del santuario de Deméter desaparecieron cuando éste fue abandonado, algunas se han conservado. De éstas, muchas reflejan grupos de adoradores, tanto hombres como mujeres, portando en brazos un lechón. En ocasiones es un niño el que lo sostiene en sus manos y, a veces, la estatuilla representa únicamente un lechón como ofrenda a la divinidad. No debía de ser infrecuente llevar este tipo de votos al santuario. Se conserva uno de estos cerditos elaborado en mármol que mide aproximadamente medio metro. También aparece esta imagen en el reverso de algunas monedas de bronce halladas en la zona de Eleusis, normalmente con la cabeza de Deméter en el anverso y fechadas alrededor del 330 a. C. Sin duda, la popularidad de este sacrificio motivó sus numerosas representaciones.

⁷³³ Isócrates, *Panegírico* 157: Εὐμόλπιδαί δὲ καὶ Κήρυκες ἐν τῇ τελετῇ τῶν μυστηρίων διὰ τὸ τούτων μῖσος καὶ τοῖς ἄλλοις βαρβάροις εἶργεσθαι τῶν ἱερῶν, ὥσπερ τοῖς ἀνδροφόνοις, προαγορεύουσιν. (*Los Eumólpidas y los Cérices en la iniciación de los misterios, a causa del odio hacia éstos, anuncian públicamente apartar a los bárbaros, como a los homicidas, de los ritos sagrados*)

⁷³⁴ Parke (1977: 62).

⁷³⁵ Mylonas (1961: 249).

Parece ser que no se trataba de un animal especialmente caro y que estaba al alcance de cualquiera. De todos modos, los μύσται pagaban unas tasas por su participación en los misterios que ascendían a 15 dracmas, en las cuales se incluía el pago debido a los sacerdotes encargados de realizar la iniciación y también la compra del animal.

Una vez bañados en el mar, cada iniciando regresaba a la ciudad coronado de mirto, la planta que se asociaba a Deméter, y allí procedía al sacrificio del cerdo y a rociarse con su sangre. Así, la purificación quedaba completada y podían pasar el resto del día comiendo la carne del cerdo sacrificado. Aunque se trataba de una ceremonia de lustración ritual, probablemente era un día alegre y festivo. Como afirma Parke⁷³⁶, no es posible imaginarse a los iniciandos adentrándose en el mar de una manera digna en medio de los chillidos de los lechones. En el banquete posterior, los μύσται recién purificados compartían su alegría con los atenienses y visitantes extranjeros que habrían acudido a observar las ceremonias del día, dado que éstas eran públicas. Es por ello que los autores hablan con libertad de ellas y los artistas representan detalles como el del cerdo en sus obras. El general Cabrias obtuvo la victoria en Naxos precisamente en medio de las festividades de los misterios y, como recuerdo de su hazaña, cada año invitaba a vino a los participantes de las fiestas del día 16. Este día, el de la ἔλασις, era el más adecuado para la invitación de Cabrias, pues era la ocasión más festiva de todas, en la que la alegría por la victoria militar se podía unir a la alegría y la exaltación religiosa de los iniciandos y de todos cuantos celebraban con ellos su purificación. Bowden⁷³⁷ imagina este día como una experiencia emocionante y un tanto caótica, pues si hubo momentos a lo largo de la vigencia del culto en que los iniciandos podían llegar a sumar varios miles, sería casi imposible que las granjas áticas fueran capaces de proporcionar suficientes lechones de tamaño pequeño y manejable para todos los μύσται, de manera que aquéllos que cargaban con un animal de mayores dimensiones difícilmente podrían sujetarlo con firmeza y más de uno se escaparía de las manos de sus dueños y corretearía por las calles de Atenas.

No estaba el día, no obstante, exento de peligros o accidentes. Algunos podían ser interpretados como signos ominosos. En la *Vida de Foción* 28, 6 se recuerda

⁷³⁶ Parke (1977: 63).

⁷³⁷ Bowden (2010: 34).

precisamente como señal de mal agüero el ataque de un animal marino a un μύστης que en esos momentos se introducía en el agua con el cerdo para bañarse:

μύστην δὲ λούοντα χοιρίδιον ἐν Κανθάρῳ λιμένι κῆτος συνέλαβε καὶ τὰ κάτω μέρη τοῦ σώματος ἄχρι τῆς κοιλίας κατέπιε, προδεικνύντος αὐτοῖς τοῦ θεοῦ προφανῶς ὅτι τῶν κάτω καὶ πρὸς θαλάσση στερηθέντες τὴν ἄνω πόλιν διαφυλάξουσιν.

A un iniciado que lavaba un cochinito en el puerto de Cántaro un monstruo marino lo cogió y devoró las partes inferiores de su cuerpo hasta el vientre, mostrándoles de este modo el dios claramente que, privados de las partes de abajo y próximas al mar, conservarían la parte superior de la ciudad.

Esta anécdota se incluye en la lista de sucesos considerados como presagios funestos que acompañaron a la entrada de una guarnición macedonia en Atenas en el año 322 a. C., después de que los atenienses perdieran definitivamente la Guerra Lamíaca tras la batalla de Cranón. Foción y Demades, defensores de la negociación con los macedonios, consiguieron sobreponerse a los radicales atenienses y llegar a un acuerdo con Antípato y Crátero, los vencedores, para que no asolaran el territorio del Ática, aunque en todo lo demás hubieron de aceptar las condiciones de los ganadores: la democracia de Atenas se sustituyó por una timocracia en la que sólo los poseedores de un censo de dos mil dracmas podían ser ciudadanos y en Muniquia se instaló una guarnición macedonia que los atenienses entendieron como símbolo de la dominación de Antípato y de la pérdida de su libertad. Como es habitual en las biografías plutarqueas, un hecho de tan negativa significación fue acompañado por señales funestas entre las que se encuentra este accidente del μύστης. Plutarco no tarda en proponer una explicación del presagio: el animal devoró la parte inferior de su cuerpo, lo cual quería decir que los enemigos también “devorarían” la parte inferior del Ática, la más cercana al mar, la παραλία, pues se asentaron en Muniquia, una parte del puerto del Pireo.

Plutarco inserta en el relato los hechos relativos a la guarnición macedonia, símbolo de la derrota ateniense, en relación con un contexto más religioso que

político⁷³⁸. La *Vida de Camilo* 19, 10 menciona⁷³⁹ la coincidencia de la destrucción de Tebas por parte de Alejandro Magno con la celebración de los misterios y, a continuación, añade el episodio de la llegada de los macedonios a Atenas, que sucede el 20 de Boedromión, el día de la procesión de Yaco:

καὶ μετὰ ταῦτα φρουρὰν Ἀθηναῖοι Μακεδόνων ἐδέξαντο περὶ αὐτὴν τὴν εἰκάδα τοῦ Βοηδρομιῶνος ἢ τὸν μυστικὸν Ἰακχον ἐξάγουσιν.

Y, después de eso, recibieron los atenienses la guarnición de macedonios en el mismo día 20 de Boedromión, en el que sacan a Yaco el de los misterios.

Más detallada resulta la narración de los hechos en la *Vida de Foción* 28, 1-3, donde a la mención de la procesión de Yaco se une un nuevo presagio funesto, la pérdida del color púrpura en las cintas que cerraban las cestas en que se transportaban los objetos sagrados de Deméter:

[1] Οὕτω μὲν ἐδέξαντο φρουρὰν Μαδεκόνων Ἀθηναῖοι καὶ Μένυλλον ἡγεμόνα, τῶν ἐπιεικῶν τινα καὶ τοῦ Φωκίωνος ἐπιτηδείων. ἐφάνη δὲ ὑπερήφανον τὸ πρόσταγμα, καὶ μᾶλλον ἐξουσίας ὕβρει χρωμένης ἐπίδειξις ἢ πραγμάτων ἔνεκα γιγνομένη κατάληψις. οὐ μικρὸν δὲ τῷ πάθει προσέθηκεν ὁ καιρὸς· εἰκάδι γὰρ ἡ φρουρὰ Βοηδρομιῶνος εἰσήχθη, μυστηρίων ὄντων, ἢ τὸν Ἰακχον ἐξ ἄστεος Ἐλευσινάδε πέμπουσιν, ὥστε τῆς τελετῆς συγχυθείσης ἀναλογίζεσθαι τοὺς πολλοὺς καὶ τὰ πρεσβύτερα τῶν θείων καὶ τὰ πρόσφατα. [2] πάλαι μὲν γὰρ ἐν τοῖς ἀρίστοις εὐτυχίμασι τὰς μυστικὰς ὄψεις καὶ φωνὰς παραγενέσθαι σὺν ἐκπλήξει καὶ θάμβει τῶν πολεμίων, νῦν δὲ τοῖς αὐτοῖς ἱεροῖς τὰ δυσχερέστατα πάθη τῆς Ἑλλάδος ἐπισκοπεῖν τοὺς θεοὺς, καὶ καθυβρίζεσθαι τὸν ἀγιώτατον τοῦ χρόνου καὶ ἥδιστον αὐτοῖς, ἐπόνυμον τῶν μεγίστων κακῶν γενόμενον. (...) [3] τότε δὲ περὶ τὰς ἡμέρας ἐκεῖνας αἱ ταινίαι μὲν, αἷς περιελίπτουσι τὰς μυστικὰς κοίτας, βαπτόμεναι θάψινον ἀντὶ φοινικοῦ χρῶμα καὶ νεκρῶδες ἀνήνεγκαν.

⁷³⁸ En la *Vida de Demóstenes* 28, 1, orador de ideología radicalmente opuesta a la de Foción y enemigo a ultranza de Filipo, la derrota en Cranón ante Antípatro y Crátero, la llegada a Muniquia de la guarnición y la posterior muerte del protagonista se resumen en unas pocas líneas, sin atender al contexto religioso en que se produjeron los hechos: Μεταγειτινῶνος μὲν μηνὸς ἡ περὶ Κραννῶνα μάχη συνέπεσε, Βοηδρομιῶνος δὲ παρήλθεν εἰς Μουνυχίαν ἡ φρουρά, Πυανειῶνος δὲ Δημοσθένης ἀπέθανε. (*En el mes de Metagitnión sucedió la batalla de Cranón, en Boedromión llegó la guarnición a Muniquia y en Pianepsión murió Demóstenes*)

⁷³⁹ *Vid.* p. 336.

[1] *Así, los atenienses recibieron la guarnición de macedonios y a Menilo como jefe, un hombre moderado y de los amigos de Foción. Pero la orden pareció orgullosa y una demostración de poder que hace uso de la soberbia más que una ocupación motivada por las circunstancias. Y no poco añadió la ocasión a su sufrimiento, pues en el día 20 de Boedromión fue introducida la guarnición, cuando se estaban celebrando los misterios, en el día en que llevan en procesión a Yaco desde la ciudad a Eleusis, de modo que, fracasada la iniciación, la mayoría pensaba en las antiguas señales divinas y en las recientes. [2] Pues anteriormente, en los momentos más prósperos, visiones y voces propias de los misterios sobrevinieron con el espanto y el estupor de los enemigos, pero ahora, en las mismas celebraciones sagradas, los dioses observaban los más terribles sufrimientos de Grecia y se injuriaba el tiempo más sagrado y más agradable para ellos, que llegaba a dar nombre a las mayores desgracias. (...) [3] Y entonces, en aquellos días, las cintas que enrollan alrededor de las cestas de los misterios, al ser lavadas, sacaron un color amarillento y pálido en lugar de púrpura.*

Aunque Foción mantenía una buena relación con Menilo, jefe de la guarnición, y con Antípatro, gobernador de Macedonia, lo cual le permitió evitar numerosos destierros de ciudadanos atenienses y conseguir extensos plazos para pagar las contribuciones impuestas por los vencedores, la población de Atenas soportaba la presencia militar en Muniquia con dificultad y consideraba la guarnición una ἐξουσία ὕβρει χρωμένης ἐπίδειξις, una soberbia demostración de poder llevada a cabo en una de las ocasiones más sagradas, durante la celebración de la procesión denominada Ἰακχος, en la que los sacerdotes de Eleusis, los μύσται y todos cuantos desearan acompañarlos marchaban hacia el santuario de Deméter, llevando con ellos los objetos sagrados o τὰ ἱερά, para ser allí recibidos e iniciados en los misterios durante los días siguientes. Tanto en la *Vida de Foción* como en la *Vida de Camilo*, Plutarco sitúa esta ceremonia en el día 20 de Boedromión, cuando la mayoría de fuentes indican que tenía lugar el día 19. Puede tratarse de una inexactitud del autor o, como señala Mylonas⁷⁴⁰, debe entenderse que, puesto que para los antiguos griegos el día comenzaba al atardecer y la πομπή se iniciaba al amanecer pero la celebración completa se extendía hasta bien entrada la

⁷⁴⁰ Mylonas (1961: 256).

noche, una vez que atardeciera el día 19 ya se consideraba que empezaba el 20, con lo cual no es ilógico que Plutarco hable de la procesión de Yaco como festividad del día 20⁷⁴¹. Junto con la procesión de las Panateneas en Hecatombeón, era esta πομπή el ritual con mayor esplendor de Atenas. En un primer momento, este culto misterioso sería mucho más simple y de carácter local, dado que Eleusis era una ciudad independiente que organizaba por su cuenta los misterios ya en el s. VII a. C. En esa época estaban bien asentados y proporcionaban el beneficio espiritual por el que luego se harían famosos en todo el Mediterráneo. Cuando se integró en el estado ateniense a principios del s. VI a. C., el santuario de las dos diosas y la celebración de los misterios pasaron a estar bajo el control de Atenas, aunque las viejas familias sacerdotales eleusinas mantuvieron sus prerrogativas.

En época clásica, todo aspirante a ser iniciado debía participar previamente en los llamados misterios menores, celebrados en Agra, territorio ateniense, durante el mes de Antesterión. Allí tenía lugar un culto local a Deméter que se enlazó con los grandes misterios de Eleusis, de modo que los ritos de Agra fueran imprescindibles para quienes quisieran tomar parte en los de Eleusis. De acuerdo con Diodoro Sículo⁷⁴², autor del s. I a. C., ya tardío, fue Deméter quien instituyó estos misterios menores para que Heracles se purificara de la muerte de los centauros, aunque el historiador no los enlaza con los

⁷⁴¹ Robertson (1998: 547-561) defiende la existencia de dos procesiones en días consecutivos: una tendría lugar el día 19 y conduciría los ιερά de regreso a Eleusis acompañados por los sacerdotes y los μύσται, los que iban a ser iniciados; la segunda se celebraría al día siguiente, el 20 de Boedromión, y llevaría la estatua de Yaco a la cabeza seguida por los ἐπόπται, que habrían recibido la iniciación, al menos, el año anterior. Robertson opina que la segunda procesión, la de Yaco, fue un desarrollo relativamente tardío. La primera vez que aparece en los textos antiguos es en la procesión fantasmal que Heródoto sitúa en 480 a. C. (*vid.* n. 765). El creciente número de participantes en los misterios de Eleusis y el aforo limitado del Telesterio, a pesar de sus múltiples ampliaciones, llevó a una distinción entre nuevos iniciados (μύσται), que llegaban a Eleusis al final del día 19, y “repetidores”, que llegaban en la noche del día 20 y se unían a los μύσται que salían del Telesterio, ya completada su iniciación, para celebrar una fiesta a la luz de las antorchas. La mención a la procesión de Yaco en la *Vida de Foción* de Plutarco da a entender que ésta aún se realizaba en su época, aunque por poco tiempo, pues Robertson considera que desaparece en el s. II d. C., quizá porque el número de participantes había mermado entonces tanto que se hizo innecesaria. Bowden (2010: 35) aboga también por la existencia de dos πομπαί, con la diferencia de que la primera, la del 19 de Boedromión, estaba compuesta por sacerdotes y sacerdotisas que transportaban de regreso los objetos sagrados de Deméter a Eleusis, acompañados por un gran número de atenienses, incluyendo a los efebos, mientras que los iniciados, sin distinguir μύσται de ἐπόπται, marcharían al día siguiente con Yaco, conducido por el Ἰακχαγωγός.

⁷⁴² Diodoro Sículo 4, 14, 3: Δημήτηρ δὲ πρὸς τὸν καθαρμὸν τοῦ Κενταύρων φόνου τὰ μικρὰ μυστήρια συνεστήσατο, τὸν Ἡρακλέα τιμῶσα. (*Deméter estableció los misterios menores para la purificación de la muerte de los Centauros, porque estimaba a Heracles*)

de Eleusis⁷⁴³. Parker⁷⁴⁴ indica que los misterios menores se celebraban en el santuario de la “Madre en Agra”, una figura diferente a Deméter que muy pronto se identificó con ella. En la época de la que se conservan testimonios, los misterios menores están unidos, tanto en su etiología como en su administración práctica, con los grandes misterios.

Clinton⁷⁴⁵, gran estudioso de esta festividad, establece tres fases de iniciación: una iniciación preliminar, el festival propiamente dicho de los misterios en el que los participantes eran llamados μύσται, y un paso más en la iniciación para el que debía dejarse pasar un año, en el que tomaban parte los μύσται del año anterior, que pasaban a llamarse ἐπόπται, junto a los μύσται de ese año. Estas tres fases, que ocupaban un período de 18 meses, quiso Demetrio Poliorcetes realizar a la vez, sin respetar los períodos intermedios entre una y otra, en una muestra más de su carácter soberbio, que algunos aduladores atenienses se esforzaban por complacer⁷⁴⁶. Demetrio indicó sus deseos antes de llegar a Atenas y allí se tomaron las disposiciones necesarias para satisfacer su petición. El relato se encuentra en la *Vida de Demetrio* 26, 1-3:

[1] τότε δ' οὖν ἀναζευγνύων εἰς τὰς Ἀθήνας ἔγραψεν, ὅτι βούλεται παραγενόμενος εὐθὺς μνηθῆναι καὶ τὴν τελετὴν ἅπασαν ἀπὸ τῶν μικρῶν ἄχρι τῶν ἐποπτικῶν παραλαβεῖν. [2] τοῦτο δ' οὖν θεμιτὸν ἦν οὐδὲ γεγονὸς πρότερον, ἀλλὰ τὰ μικρὰ τοῦ Ἀνθεστηριῶνος ἐτελοῦντο, τὰ δὲ μεγάλα τοῦ Βοηδρομιῶνος ἐπόπτεον δὲ τοῦλάχιστον ἀπὸ τῶν μεγάλων ἐνιαυτὸν διαλείποντες. (...) [3] Ἀνθεστηριῶνα τὸν Μουνιχιῶνα ψηφισαμένους καλεῖν καὶ νομίζειν, ἐτέλουν τῷ Δημητρίῳ τὰ πρὸς Ἄγραν· καὶ μετὰ ταῦτα πάλιν ἐξ Ἀνθεστηριῶνος ὁ Μουνυχιῶν γενόμενος Βοηδρομιῶν ἐδέξατο τὴν λοιπὴν τελετὴν, ἅμα καὶ τὴν ἐποπτείαν τοῦ Δημητρίου προσεπιλαβόντος.

[1] *Así pues, al regresar a Atenas escribió que quería, después de presentarse, ser iniciado al momento y recibir toda la iniciación, desde los misterios menores*

⁷⁴³ Apolodoro también menciona la impureza de Heracles causada por la matanza de los Centauros, pero él sí considera que esta condición inhabilita al héroe para “ver” los misterios, para participar en ellos. Apolodoro 2, 5, 12: [Ἡρακλῆς] μὴ δυνάμενος ἰδεῖν τὰ μυστήρια, ἐπειδὴ περ οὐκ ἦν ἡγνισμένος τὸν Κενταύρου φόνον ἀγνισθεὶς ὑπὸ Εὐμόλπου τότε ἐμυήθη. ([Heracles], no pudiendo ver los misterios, puesto que no estaba purificado con relación a la muerte del Centauro, tras ser purificado por Eumolpo, fue iniciado entonces)

⁷⁴⁴ Parker (2005: 344-345).

⁷⁴⁵ Clinton (2003: 50-78).

⁷⁴⁶ *Vid.* p. 230.

hasta la epopteia. [2] *Eso no estaba permitido ni había ocurrido antes, sino que ejecutaban los misterios menores en Antesterión y los grandes en Boedromión. Y recibían la epopteia cuando dejaban pasar al menos como intervalo un año desde los grandes misterios. (...) [3] Habiendo decretado llamar y considerar Antesterión al mes Muniquión, ejecutaban para Demetrio los misterios menores en Agra. Y después de eso, de nuevo, habiendo llegado a ser Muniquión Boedromión a partir de Antesterión, recibió la restante iniciación, al mismo tiempo que Demetrio también tomaba la epopteia.*

El pasaje señala los meses en que tenía lugar cada fase de la τελετή, que es el término usado por Plutarco tanto para los misterios menores como para los grandes, los que se celebraban en Eleusis, incluyendo la celebración de los έποπτικά. Los misterios menores se realizaban en Antesterión, siete meses antes de la festividad en Eleusis, pero es difícil decir cuán estricta era la norma que obligaba a cumplir este paso previo. Poco se sabe de ellos. Parke⁷⁴⁷ afirma que el considerar a los menores preliminares de los grandes misterios enfatiza el aspecto de la purificación. Para lograrla, los candidatos se servían del agua del Iliso y del Διός κώδιον, el vellón sagrado obtenido tras sacrificar un carnero a Zeus Miliquio, cuyo santuario se hallaba próximo al río Iliso.

Dos testimonios iconográficos, la urna Lovatelli y el sarcófago de Torre Nova, muestran la purificación de Heracles: sentado, tapada su cabeza, tiene a su lado, en el sarcófago, a una mujer que acerca a él antorchas encendidas y, en la urna, otra mujer que sostiene sobre la cabeza del héroe un aventador. Tal ritual debía de tener una conexión con el culto eleusino, pues el *Himno Homérico a Deméter* describe cómo la diosa se sienta también, apesadumbrada, sobre un vellón que Yambe dispone para ella, y se cubre el rostro con un velo⁷⁴⁸. Que este ritual de purificación atestiguado en estos restos se realizara durante los misterios menores o, como considera Bernabé⁷⁴⁹, en el 16 de Boedromión, el mismo día del sacrificio de los lechones, apenas unos días antes de la

⁷⁴⁷ Parke (1977: 123).

⁷⁴⁸ *Himno Homérico a Deméter* 195-197: οί έθηκεν Ίάμβη κέδν' εϊδυϊα | πηκτόν έδος, καθύπερθε δ' έπ' άργύφρον βάλε κώας. | ένθα καθεζομένη προκατέσχετο χερσί καλύπτρην. (*Para ella colocó la diligente Yambe, dándose cuenta, un compacto asiento y echó encima una blanca piel de oveja. Allí sentada, tomó con sus manos un velo*)

⁷⁴⁹ Bernabé (2010: 130).

procesión a Eleusis, es difícil de decir. Bowden⁷⁵⁰ señala que esta pre-iniciación o purificación tenía lugar en el Eleusinio de Atenas y que en ella nada secreto se revelaba al iniciando, pues no había manera de asegurar que quien la cumplía continuaría con la iniciación hasta el final.

Demetrio Poliorcetes quiere llevar a cabo a la vez todos los pasos de la iniciación. En el pasaje de Plutarco se mencionan los puntos iniciales y finales de todo el proceso: ἀπὸ τῶν μικρῶν, “desde los misterios menores”, ἄχρι τῶν ἐποπτικῶν, “hasta la *epopteia*”. Como se ha dicho, este proceso se extendía a lo largo de año y medio: los misterios menores se celebraban en Antesterión, siete meses antes de Boedromión, cuando tenían lugar los grandes misterios; un año más tarde, los μύσται podrían participar de nuevo en ellos para conseguir el grado superior de ἐπόπται. Plutarco destaca la novedad que suponía reunir todos los ritos en una única ocasión. Se logró por medio de sucesivas modificaciones del calendario, como detalla el queronense: el mes en que llegó Demetrio a Atenas, Muniquión, se convirtió por decreto en Antesterión para que pudiera participar en los misterios de Agra; a continuación, un nuevo decreto dio al mes el nombre de Boedromión, de manera que se organizaría para el macedonio la procesión a Eleusis, seguramente con la presencia de todos los sacerdotes y sacerdotisas, la estatua de Yaco y acompañantes diversos, hasta llegar al santuario de Deméter en Eleusis y, una vez en el interior del Telesterio, se llevarían a cabo para él los ritos secretos de los μύσται y los de la ἐποπτεία, sin necesidad de que esperara un año, como era requerido a todos los iniciados.

Esa procesión es la que Plutarco, en el pasaje anteriormente recogido de la *Vida de Foción*, sitúa el 20 de Boedromión, la misma fecha en que Atenas recibió la guarnición macedonia. Es aquella “en que llevan en procesión a Yaco desde la ciudad a Eleusis”. Antes de que diera comienzo el festival, el día 14 de Boedromión, otra procesión llevaba los ἱερά, los objetos sagrados de Deméter desde Eleusis a Atenas. Las responsables de transportarlos eran las sacerdotisas de Eleusis, llamadas παναγεῖς, las “enteramente santas”, que hacían el recorrido sobre un carro, escoltadas por los efebos, jóvenes que se encontraban cumpliendo su entrenamiento militar, que el día anterior habían ido desde Atenas. Si portaban los objetos dentro de unas κίσται o cestas cerradas, no debían de ser voluminosos. En cualquier caso, no podían ser vistos por nadie, tan

⁷⁵⁰ Bowden (2010: 32).

sólo el hierofante los mostraría a los iniciandos la noche de la revelación dentro del Telesterio. Al no haber estatuas cultuales de las diosas en Eleusis, los ἱερά debían de representarlas de alguna manera. Bowden recuerda el testimonio de un autor cristiano del s. III d. C., Hipólito⁷⁵¹, que afirma que en el clímax de la iniciación el hierofante mostraba una espiga de trigo, algo que Bowden cree que podría ser una representación apta para Core, si bien no tanto para Deméter. Mylonas⁷⁵² sugiere que los ἱερά serían pequeñas reliquias heredadas de los tiempos micénicos, que resultarían llamativas y extrañas a los griegos de épocas posteriores. Además, no acepta que sea una espiga de trigo lo que se exhibía a los μύσται dentro de los muros del Telesterio, pues este símbolo aparecía tallado en edificios exteriores al recinto sagrado, visible a todos los que se acercaran al santuario eleusino, iniciados o no, como en los propíleos menores o en las cestas sobre las cabezas de las cariátides que sostenían dichos propíleos. No podía ser la espiga la maravillosa revelación de los Misterios si estaba a la vista de todos en los espacios públicos del santuario.

Tras los ritos que se realizaban en Atenas (la proclamación de los misterios y el sacrificio de los lechones, entre otros), tenía lugar la procesión hacia Eleusis, desde el Eleusinio, el templo de Deméter en Atenas, recorriendo la Vía Panatenaica a través del ágora, hasta la puerta Dípilo, cerca de la cual se encontraba el Ἰακχεῖον, el templo de Yaco, mencionado en la *Vida de Aristides*⁷⁵³. A partir de ese punto, la estatua de madera de Yaco, coronado de mirto como los μύσται y sujetando una antorcha, era colocado en un carro por el Ἰακχαγωγός, su sacerdote, y se ponía a la cabeza de la πομπή. A él le seguía el hierofante y las sacerdotisas encargadas de transportar los objetos sagrados, que cinco días antes habían viajado, también a manos de esas mujeres, desde Eleusis a Atenas. Seguramente esta costumbre se debía al interés de Atenas en que la procesión partiera de la ciudad y verse así más implicada en el ritual de los misterios. Tras los sacerdotes irían los representantes de las πόλεις que desearan participar, los μύσται con sus padrinos o μυσταγωγοί y, finalmente, los animales que transportaban todo lo

⁷⁵¹ Hipólito, *Refutación de todas las herejías* 5, 8, 39: Ἀθηναῖοι, μουῦντες Ἐλευσίνια καὶ ἐπιδεικνύντες τοῖς ἐποπτεύουσι τὸ μέγα καὶ θαυμαστὸν καὶ τελεώτατον ἐποπτικὸν ἐκεῖ μυστήριον ἐν σιωπῇ, τεθερισμένον στάχυν. (*Los atenienses, cuando inician en los misterios de Eleusis y muestran a los eoptai allí, en silencio, el gran secreto, sorprendente, definitivo y adecuado a los eoptai, una espiga cortada*)

⁷⁵² Mylonas (1961: 273-275).

⁷⁵³ Plutarco, *Vida de Aristides* 27, 3: παρὰ τὸ Ἰακχεῖον λεγόμενον. (*Junto al llamado Yaqueo*)

necesario para el mantenimiento de los visitantes a Eleusis. Se trataba, pues, de una considerable multitud de aspecto imponente, ya que los iniciandos iban vestidos con ropas de fiesta y alzaban en sus manos una especie de bastón, el βάκχος, hecho de ramas de mirto en las que se entrelazaban hilos de lana.

El recorrido era de unos 20 kilómetros y la distancia, unida a las frecuentes paradas para hacer sacrificios y visitar otros santuarios, alargaban la procesión hasta la noche. Pausanias⁷⁵⁴ recorre este camino, llamado Vía Sagrada, y enumera los monumentos que los μύσται irían encontrando a su paso: tumbas de personajes famosos en la antigüedad, como la de Antemócrito, la de una tal Heliodoro Halis, la de un descendiente de Temístocles, llamado del mismo modo, la del actor trágico Teodoro, la del médico Mnesiteo, que consagró una estatua a Yaco o la que Hárpalo, el tesorero infiel de Alejandro, contruyó para su amante Pitónica, mencionada en la *Vida de Foción*⁷⁵⁵; ἡρώα o santuarios en honor de algún héroe, como el de Lacio, el de Hipotoonte y el de Zares; monumentos, como el de Cefisodoro, el del flautista Nicocles de Tarento o las estatuas de Mnesiaque y de su hijo; varios templos de Deméter y Perséfone, uno de Afrodita, otro de Triptólemo y otro más dedicado a Atenea y Posidón; y, finalmente, el pozo Calícoro, junto al cual, según el mito, se sentó Deméter cansada de su búsqueda infructuosa. El camino se hallaba sembrado, pues, de lugares sagrados, que realzarían la exaltación religiosa de que iban imbuidos los μύσται, ya purificados y deseosos de alcanzar la gran revelación que tendría lugar al día siguiente, pero de la que nada se puede asegurar hoy en día con certeza, pues su secreto fue bien guardado por los autores antiguos. El mismo Pausanias, al terminar de describir el recorrido de la procesión, se niega a narrar lo que sucedía dentro de los muros que rodeaban el santuario de Eleusis, movido por un temor religioso⁷⁵⁶.

⁷⁵⁴ Pausanias 1, 36, 3-1, 38, 6.

⁷⁵⁵ Plutarco, *Vida de Foción* 22, 1: καὶ δὴ καὶ Πυθονίκης τῆς ἐταίρας ἀποθανοῦσης, ἣν εἶχεν ὁ Ἄρπαλος ἐρῶν καὶ θυγατρῖου πατῆρ ἐξ αὐτῆς γέγονει, μνημεῖον ἀπὸ χρημάτων πολλῶν ἐπιτελέσαι θελήσας προσέταξε τῷ Χαρικλεῖ τὴν ἐπιμέλειαν. (*Y, muerta la hetera Pitónica, a la que Hárpalo amaba y de la que había tenido una hija, puesto que deseaba construirle un monumento fúnebre de gran valor, encargo el asunto a Caricles*)

⁷⁵⁶ Pausanias 1, 38, 7: τὰ δὲ ἐντὸς τοῦ τεύχους τοῦ ἱεροῦ τό τε ὄνειρον ἀπέιπε γράφειν, καὶ τοῖς οὐ τελεσθεῖσιν, ὁπόσων θεὰς εἴργονται, δῆλα δήπου μηδὲ πυθέσθαι μετεῖναι σφισιν. (*El sueño me prohíbe escribir las cosas que hay dentro del muro del santuario y a los que no están iniciados no les es posible averiguar nada claro de aquello de cuya contemplación están apartados*)

Ésta era la πομπή que, según Plutarco, se celebraba en el mismo día en que la guarnición macedonia llegó a Muniquia. El protagonista de ese día era Yaco, una divinidad menor que se asoció al culto eleusino y que personificaba el griterío y el entusiasmo característico de la procesión que iba ἐξ ἄστεος Ἐλευσινάδε, animada por los gritos de Ἰακχε de los iniciandos. Dio su nombre a esta procesión, que también era denominada simplemente Ἰακχος, pero no aparece mencionado en el *Himno Homérico a Deméter*. Farnell⁷⁵⁷ supone que, dada su importancia en época clásica, debía de ser desconocido para el autor de *Himno*, puesto que su asociación fue posterior. No aparece en las genealogías eleusinas y no había en Eleusis ningún templo a él dedicado, por lo que generalmente se acepta que no formó parte del culto original de los misterios, sino que su origen es ático, seguramente ateniense. Prueba de ello es el ya mencionado Ἰακχεῖον y la imagen que de él se conserva en un templo de Deméter y su hija a la entrada de Atenas, citado también por Pausanias⁷⁵⁸. Este Yaco ateniense, como la misma procesión que partía de Atenas, fue un elemento más de los que la ciudad introdujo en los misterios, si bien nunca pudo vencer los fuertes lazos que ataban la celebración de aquéllos a Eleusis ni conseguir que se trasladaran a la capital del Ática.

Una de las más detalladas descripciones de Yaco la aporta Aristófanes en sus *Ranas*⁷⁵⁹, donde se señala el brillo que rodeaba a esta figura, procedente de las antorchas que portaba, y la alegría, la excitación y el rejuvenecimiento que provocaba en sus seguidores. Éstos son motivos dionisiacos y es por ello que, en la literatura, pero no en el culto, Dioniso se convierte en Yaco. Como divinidad del griterío y el entusiasmo, Yaco se identificó con Dioniso y surgieron ya en la Antigüedad teorías que hacían derivar el nombre de Yaco del de Baco. Se consideró que era un epíteto del dios hijo de Semele, semejante por su significado a Βρόμιος, el “estruendoso”, que presenta

⁷⁵⁷ Farnell (1977, vol. III: 146).

⁷⁵⁸ Pausanias 1, 2, 4: Ἐσελθόντων δὲ ἐς τὴν πόλιν οἰκοδόμημα ἐς παρασκευὴν ἐστὶν τῶν πομπῶν, ἃς πέμπουσι. (...) Καὶ πλησίον ναὸς ἐστὶ Δήμητρος, ἀγάλματα δὲ αὐτῆ τε καὶ ἡ παῖς καὶ δῶδα ἔχων Ἰακχος. (Al entrar en la ciudad hay una construcción para la preparación de las procesiones que realizan. (...) Cerca hay también un templo de Deméter y estatuas de ella y de su hija y de Yaco con una antorcha)

⁷⁵⁹ Aristófanes, *Ranas* 324-330 y 345-351: Ἰακχ' ὃ πολυτίμητ' ἐν ἔδραις ἐνθάδε ναίων, | Ἰακχ' ὃ Ἰακχε, | ἐλθὲ τόνδ' ἀνὰ λειμῶνα χορεύσων | ὀσίους ἐς θιασώτας, | πολύκαρπον μὲν τινάσσω | περὶ κρατὶ σῶ βρῦοντα | στέφανον μύρτων. (Yaco, oh muy honrado, que habitas aquí en tu morada, Yaco, oh Yaco, ven a este prado para danzar en coro con tus santos seguidores, agitando alrededor de tu cabeza la corona abundante en frutos, cubierta de bayas de mirto.); γόνυ πάλλεται γερόντων· | ἀποσειόνται δὲ λύπας | χροníους τ' ἐτῶν παλαιῶν ἐνιαυτοῦς | ἱερᾶς ὑπὸ τιμᾶς. | σὺ δὲ λαμπάδι φλέγων | προβάδην ἔξαγ' ἐπ' ἀνθηρὸν ἔλειον δάπεδον | χοροποιὸν μάκαρ ἦβαν. (Se agita la rodilla de los ancianos. Se sacuden los dolores de los años y los períodos de años pasados bajo el poder de las honras sagradas. Y tú, brillando con tu antorcha, saca paso a paso, feliz, hacia el suelo lleno de flores a la juventud conductora de coros.)

la misma raíz que el verbo βρέμω, “bramar” (*bre/om-). En la *Antígona* de Sófocles, la identificación es clara: a Dioniso se le llama “gloria de la joven desposada cadmea”⁷⁶⁰, es decir, de Sémele, y unos versos más abajo se dice de él que reina “en los valles frecuentados de la eleusina Deo”⁷⁶¹. En opinión de Mylonas⁷⁶², esta asociación de Yaco con Dioniso solamente se dio a partir de la época de Sófocles, quizá por la similitud entre los nombres de ambas divinidades, Ἰακχος y Βάκχος, pero en realidad no fue Dioniso uno de los dioses adorados en Eleusis. Este punto de vista es compartido por Parke⁷⁶³, que estima improbable que Dioniso penetrara en el culto de Deméter y Perséfone en Eleusis. Farnell⁷⁶⁴ considera que sería sorprendente que no hubiera relación entre él y los misterios, por las ideas de comunión con la divinidad que encierra, pero lo cierto es que, a pesar de los intentos de los seguidores de Dioniso, sobre todo de los Licomidas, familia de inclinaciones órficas, que obtuvo para sí la posesión del cargo de δαδοῦχος, no lograron más que alguna influencia en los misterios menores y no pudieron introducir a su dios en el culto eleusino ni en su genealogía mítica. En cualquier caso, sea una entidad independiente, sea desde su origen un epíteto de Dioniso, una vez llegado a Eleusis su nombre desaparece de los testimonios antiguos y no puede conocerse qué ocurría con su estatua a partir de entonces. Yaco era recibido con gran alegría en una plaza que se hallaba antes de los propíleos que daban paso al santuario y ahí concluía su misión, en ese punto Yaco desaparecía de la procesión.

Volviendo al texto de la *Vida de Foción*, conviene recordar que el entusiasmo de la fiesta se vio alterado por la presencia de soldados macedonios en Muniqia y que esta coincidencia, considerada funesta por la mayoría, fue puesta en relación con otras señales ocurridas años antes, con μυστικὰς ὄψεις καὶ φωνάς, “visiones y voces propias de los misterios”, que entonces resultaron favorables a los atenienses. En concreto se refiere Plutarco a los prodigios ocurridos antes de la batalla de Salamina, recogidos por

⁷⁶⁰ Sófocles, *Antígona* 1115: Καδμείας νόμφας ἄγαλμα.

⁷⁶¹ Sófocles, *ibidem* 1119-1120: παγκοίνοις Ἐλευσινίας | Διοῦς ἐν κόλποις.

⁷⁶² Mylonas (1961: 238, n. 71).

⁷⁶³ Parke (1977: 65).

⁷⁶⁴ Farnell (1977, vol. III: 150-151).

primera vez por Heródoto⁷⁶⁵ y adaptados después por el propio Plutarco en su *Vida de Temístocles* 15, 1, en la que narra cómo, estando los atenienses recogidos en Salamina y los ejércitos de Jerjes en Atenas, se vio resplandecer una luz en Eleusis y se oyeron voces que invocaban a Yaco. Esta espectral multitud que gritaba formó una gran polvareda que se posó sobre las naves, lo cual fue entendido como un presagio favorable a los griegos:

ἐν δὲ τούτῳ τοῦ ἀγῶνος ὄντος φῶς μὲν ἐκλάμψαι μέγα λέγουσιν Ἐλευσινόθεν, ἦχον δὲ καὶ φωνὴν τὸ Θριάσιον κατέχειν πεδῖον ἄχρι θαλάττης, ὡς ἀνθρώπων ὁμοῦ πολλῶν τὸν μυστικὸν ἐξαγόντων Ἴακχον. ἐκ δὲ τοῦ πλήθους τῶν φθεγγομένων κατὰ μικρὸν ἀπὸ γῆς ἀναφερόμενον νέφος ἔδοξεν αὐθις ὑπονοστεῖν καὶ κατασκηπτεῖν εἰς τὰς τριήρεις.

Estando el combate en ese punto, dicen que una gran luz brilló desde Eleusis y que un estruendo y una voz dominaba la llanura Triasia hasta el mar; como si muchas personas a la vez sacaran a Yaco el de los misterios. Y, de la multitud de los que gritaban, pareció que una nube, llevada en pedazos poco a poco desde la tierra, volvía de nuevo y caía sobre las trirremes.

La leyenda de este prodigio se difundió rápidamente y pronto se consideró a Yaco un protector de los atenienses. Es quizá ésta la razón de que su popularidad aumentara desde entonces hasta el punto de ser colocado a la cabeza de esta magnífica procesión, ocasión de las más respetadas de todo el calendario ateniense que, en ese año pasó de ser τὸν ἀγιώτατον τοῦ χρόνου καὶ ἡδίστον, el momento más santo y dulce para ellos, a ser ἐπώνυμον τῶν μεγίστων κακῶν y dar origen a los mayores males.

⁷⁶⁵ Heródoto 8, 65, 1-2: [1] ἔφη δὲ Δίκαιος ὁ Θεοκύδεος, ἀνὴρ Ἀθηναῖος φυγὰς τε καὶ παρὰ Μήδοισι λόγιμος γενόμενος τοῦτον τὸν χρόνον, ἐπεῖτε ἐκέριτο ἡ Ἀττικὴ χώρα ὑπὸ τοῦ πεζοῦ στρατοῦ τοῦ Ξέρξεω εὐθὺς ἔρημος Ἀθηναίων, τυχεῖν τότε ἐὼν ἅμα Δημαρήτῳ τῷ Λακεδαιμονίῳ ἐν τῷ Θριάσιῳ πεδίῳ, ἰδεῖν δὲ κονιορτὸν χωρέοντα ἀπ' Ἐλευσίνος ὡς ἀνδρῶν μάλιστα κη τρισμυρίων, ἀποθωμάζειν τε σφέας τὸν κονιορτὸν ὅτεον κοτὲ εἶη ἀνθρώπων, καὶ πρόκατε φωνῆς ἀκούειν, καὶ οἱ φαίνεσθαι τὴν φωνὴν εἶναι τὸν μυστικὸν Ἴακχον. [2] εἶναι δ' ἀδαήμονα τῶν ἱρῶν τῶν ἐν Ἐλευσίνι γινομένων τὸν Δημάρητον, εἰρέσθαι τε αὐτὸν ὅτι τὸ φθεγγόμενον εἶη τοῦτο. αὐτὸς δὲ εἰπεῖν “Δημάρητε, οὐκ ἔστι ὄκως οὐ μέγα τι σίνος ἔσται τῇ βασιλείῳ στρατιῇ· τάδε γὰρ ἀρίδηλα, ἐρήμου εὐούσης τῆς Ἀττικῆς, ὅτι θεῖον τὸ φθεγγόμενον, ἀπ' Ἐλευσίνος ἰὸν ἐς τιμωρίην Ἀθηναίοισι τε καὶ τοῖσι συμμάχοισι”. (*Diceo, el hijo de Teócides, un prófugo ateniense que en ese tiempo había llegado a ser notable entre los medos, dijo que, después de que el Ática, que estaba vacía de atenienses, fuera devastada por el ejército terrestre de Jerjes, por casualidad estaba con el lacedemonio Demarato en la llanura Triasia y vio una polvareda que avanzaba desde Eleusis como de unos treinta mil hombres y que ellos se maravillaron de cuántos hombres era la polvareda, y que al punto oyó una voz y le pareció que la voz era el griterío de los misterios. [2] Demarato era desconocedor de los ritos sagrados que tienen lugar en Eleusis y le preguntó qué era eso que se gritaba. Y él dijo: “Demarato, no hay modo de que no haya una gran ruina para el ejército del rey, pues es evidente que, estando el Ática vacía, lo que se grita, que va desde Eleusis para ayudar a los atenienses y sus aliados, es divino.”)*

Durante la celebración de los misterios del año 322 a. C., la llegada de la guarnición macedonia no sólo estuvo marcada por el presagio del μύστης devorado por un animal marino en la festividad de ἄλαδε μύσται, sino que otro más viene a empeorar la ya enojosa situación: las cintas con que se ataban las cestas en las que las sacerdotisas transportaban los objetos sagrados que el hierofante mostraría a los iniciandos en secreto dentro del Telesterio cambiaron su habitual color rojo por otro más pálido, νεκρῶδης, es decir, “semejante a un cadáver”. Estas cintas de color púrpura o rojizo, φοινικοῦ, aún se observan en las cariátides conservadas de los propíleos del santuario de Eleusis. Representan estas esculturas a las παναγεῖς, sacerdotisas que, además del hierofante, eran las únicas que podían manejar τὰ ἱερά. El día 14 de Boedromión las metían en las μυστικὰς κοίτας que menciona el texto, unas cestas sagradas características de los misterios, de forma cilíndrica y con tapaderas que ocultaban el contenido. Para que no se destaparan, se ataban con estas ταινίαι o lazos y, colocándose las cestas sobre la cabeza, salían de Eleusis hacia Atenas. Una vez allí, las sacerdotisas se dirigían al Eleusinio, el templo de Deméter en la ciudad, y depositaban en él los objetos sagrados. Se trataba de un acto previo al comienzo oficial de los misterios el día 15 y otro ejemplo de la injerencia de la ciudad en el ritual, pues con esta procesión obligaba a todos los μύσται a reunirse en Atenas y a dar comienzo desde ella a la πομπή en la que Yaco acompañaba a los sacerdotes, los objetos sagrados y los iniciandos de vuelta a Eleusis. Si los escultores representaron a las παναγεῖς con su μυστικὰς κοίτας y si Plutarco habla con libertad de las cintas que las mantenían cerradas era porque estos elementos formaban parte del ritual público, cuya visión estaba permitida no sólo a los μύσται que iban a iniciarse ese año, sino a los de años anteriores y a todo el que quisiera presenciarlo. No hacía este carácter público que perdiera su valor religioso. Las cintas rojas eran tan sagradas como las cestas alrededor de las cuales se ataban y el hecho de que perdieran su color púrpura al ser lavadas se entendió como un mal augurio, sobre todo porque el color que adquirieron era especialmente fúnebre, un color θάψινον, “amarillento”, y νεκρῶδες, “cadavérico”. Este prodigio tenía un marcado tono funesto y anunciaba una etapa de sometimiento a Macedonia por parte de Atenas, que, si bien no se caracterizó porque se produjeran numerosas muertes, sí causó algunos destierros y, con el establecimiento de la timocracia, la pérdida de ciudadanía para muchos.

Parece ser que la secuencia original del rito eleusino se mantuvo intacta a lo largo de los siglos y a pesar de los avatares históricos. El número de participantes fue en

aumento a partir del momento en que el festival quedó bajo la autoridad de Atenas, ocurriera esto cuando ocurriera. El Telesterio y las zonas comunes, públicas, recibieron sucesivas ampliaciones para acoger a todos los visitantes y también se añadieron elementos al complejo ritual, como la segunda procesión que sugiere Robertson⁷⁶⁶, pero en lo esencial permaneció sin cambios. Por supuesto, el ritual secreto, el que tan sólo presenciaban los μύσται una vez tras pasados los muros que separaban el recinto sagrado del espacio externo, ha atraído la atención de infinidad de estudiosos. ¿En qué consistía el rito? Es evidente por la terminología asociada a él que lo fundamental era “ver” algo: el hierofante, etimológicamente, era “el que muestra lo sagrado”; el término μυστήρια no significa “secreto” en su origen (de ser así, no se distinguiría de otros ritos que eran igualmente secretos), sino que procede de μύστης, el iniciando, que, a su vez, deriva del verbo μυέω, “cerrar”. El μύστης es, por tanto, “el que está cerrado con relación a los ojos”, pues probablemente durante la primera parte del ritual el iniciando llevaba los ojos vendados o la cabeza cubierta por una capucha. Para aquéllos que tomaban parte en los misterios por segunda vez se empleaba un nombre opuesto, ἐπόπτης, “el que ve”, dado que no tenía vendados los ojos. Μυστήρια era, pues, la reunión de los μύσται.

Y ¿qué era lo que contemplaban estos μύσται? Parker⁷⁶⁷ habla de dos posibles dramas sagrados que se representarían ante los participantes durante la noche del 20 de Boedromión. El menos atestiguado es el que contenía un matrimonio, reflejado en la unión sexual del hierofante y la sacerdotisa de Deméter, que simbolizaba la de Zeus y Deméter, hipótesis procedente de las afirmaciones de autores cristianos como Asterio, obispo de Amasia c. 400 d. C; el “drama místico” más mencionado, en cambio, es el que narraba la búsqueda de Perséfone por parte de su madre y su reencuentro feliz, y también es un autor cristiano la fuente principal más antigua, Clemente de Alejandría⁷⁶⁸. Estos autores se consideraban exentos de acatar la norma de no divulgar el secreto del ritual, cuyo incumplimiento era castigado en épocas antiguas con la muerte. Dado que sus testimonios no procedían de la observación directa, de una participación real en los misterios, no deben tenerse por totalmente fiables.

⁷⁶⁶ Vid. n. 741.

⁷⁶⁷ Parker (2005: 355-356).

⁷⁶⁸ Clemente de Alejandría, *Protréptico* 2, 12: Δηὼ δὲ καὶ Κόρη δρᾶμα ἤδη ἐγενέσθην μυστικόν, καὶ τὴν πλάνην καὶ τὴν ἀρπαγὴν καὶ τὸ πένθος αὐταῖν Ἐλευσίς δαδουχεῖ. (*Deo y Core han llegado a ser ya un drama místico, y el vagabundeo y el rapto y el dolor de ambas celebra Eleusis con antorchas*)

La hipótesis de un drama sacro, no obstante, está ampliamente aceptada en la actualidad. Clinton cree que éste no incluiría la abducción de Core. Su reconstrucción del ritual nocturno es la siguiente⁷⁶⁹: la procesión a Eleusis, única en su opinión, tenía lugar el 20 de Boedromión, y era en la noche del 21, tras pasar el día preparándose para la τελετή, probablemente ayunando a imitación de la diosa, que no quiso comer nada en el palacio de Celeo hasta que consintió en romper su ayuno con el κυκεών, la bebida hecha de harina de cebada, poleo y agua, cuando entraban los iniciados al santuario de noche después de tomar también la misma bebida. Tras los muros que lo separaban del exterior, se encontraba este templo de características peculiares ya comentadas ante el que se extendía una zona al aire libre que limitaba con una elevación del terreno al pie de la cual había una pequeña cueva en cuya entrada se hallaba la Ἀγέλαστος πέτρα, la “roca sin sonrisa”, de la que Pausanias nada dice, por situarse dentro del recinto sagrado⁷⁷⁰, pero que Apolodoro señala como el lugar en que la diosa tomó asiento al llegar a Eleusis⁷⁷¹. Clinton considera que la cueva era tenida por una entrada al inframundo y señala que las excavaciones anteriores revelaron la existencia de otra pequeña cueva en su interior, de unos cinco metros de profundidad, que seguramente se utilizaba como “escenario” para la representación del drama sagrado. Cuando los μύσται traspasaban los muros y entraban en el recinto, debían tener los ojos vendados y tan sólo podían oír los lamentos de las dos diosas, representadas por sendas ἱεροφάντιδες o sacerdotisas, que ya estaban separadas al comienzo del ritual, una en el mundo de los muertos, la otra sentada sobre la Ἀγέλαστος πέτρα. Antes de pasar al interior del Telesterio, andaban errantes alrededor de éste, buscando en la oscuridad a Core, guiados con dificultad por sus mistagogos, mientras el hierofante hacía sonar un gong e invocaba a la joven raptada por Hades. En un momento dado, Core emergía de la cueva, siguiendo a Eubuleo, o más bien al sacerdote que lo representaba, personaje que no aparece mencionado en el *Himno Homérico a Deméter*, pero cuya presencia en los testimonios iconográficos es significativa e indica que desempeñaba un papel destacado

⁷⁶⁹ Clinton (2007: 342-356).

⁷⁷⁰ Vid. n. 756.

⁷⁷¹ Apolodoro 1, 5, 1: εἰκασθεῖσα δὲ γυναικὶ ἦκεν εἰς Ἐλευσῖνα. καὶ πρῶτον μὲν ἐπὶ τὴν ἀπ’ ἐκείνης κληθεῖσαν Ἀγέλαστον ἐκάθισε πέτραν παρὰ τὸν Καλλίχορον φρέαρ καλούμενον. (*Habiendo adoptado la apariencia de una mujer, llegó a Eleusis. Y en primer lugar se sentó sobre la piedra que fue llamada, a partir de aquella, “sin sonrisa”, junto al pozo llamado Calícoro*)

en el rito⁷⁷². Las dos diosas se abrazaban y los ἐπόπται, que se encontraban tanto fuera como dentro del Telesterio en estos momentos, podían ver cómo se dirigían juntas hacia el templo. Los μύσται, por su parte, que habían experimentado sufrimientos semejantes a los de Deméter en la ardua búsqueda de Core, podían entonces retirar la venda o la capucha que les impedía ver y eran deslumbrados por una intensa y brillante luz que procedía del interior del Telesterio, de las antorchas que habían encendido los cientos de ἐπόπται que esperaban dentro. En un conocido fragmento de Plutarco, de su tratado *Sobre el alma*, el queronense compara la experiencia del μύστης, desde que entraba al santuario hasta que “se hacía la luz” y se unía a los *epoptai*, con la del alma en el momento de la muerte⁷⁷³. A juicio de Sourvinou-Inwood⁷⁷⁴, este pasaje plutarqueo es una reinterpretación escatológica de la búsqueda que se practicaba en los misterios. Cuando los iniciados ocupaban su sitio en los escalones del Telesterio, puede que aún pudieran ver imágenes iluminadas de las diosas situadas sobre una plataforma central. Era entonces cuando el hierofante mostraba los ἱερά, fueran éstos los que fueran. Y una vez que los iniciados abandonaban el templo, los ἐπόπται permanecían en él y tenían acceso a la visión especial, de la que tampoco puede decirse nada con certeza. Según Hipólito, obispo cristiano, se trataba de una espiga; Sourvinou-Inwood especifica que se trataba de una espiga de trigo fuera de temporada, que adoptaba un significado

⁷⁷² En los relieves de la *Regina Vasorum*, una *hydria* procedente de Cumas y hoy conservada en el Hermitage de San Petesburgo, Eubuleo aparece junto a Core, portando dos antorchas. En el lado opuesto del relieve, el artista ha situado a Yaco y a Deméter. Los dos personajes masculinos son difíciles de distinguir, pues ambos acompañan a las diosas y suelen llevar antorchas en sus manos. Con ellas iluminan el camino, Yaco a los iniciados en la procesión a Eleusis, Eubuleo a Core en su subida al mundo de los vivos. Clinton utiliza como método para diferenciarlos la vestimenta: Eubuleo lleva tan sólo una túnica, mientras que Yaco habitualmente es representado con una túnica decorada o con un ἱμάτιον, un manto, sobre su túnica.

⁷⁷³ Plutarco, fr. 178 Bernadakis: τότε πάσχει πάθος οἷον οἱ τελεταῖς μεγάλας ὀργιζόμενοι. (...) πλάναι τὰ πρῶτα καὶ περιδρομαὶ κοπῶδεις καὶ διὰ σκότους τινὲς ὑποπτοὶ πορεῖται καὶ ἀτέλεστοι, εἶτα πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἰδρῶς καὶ θάμβος. ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμάσιον ἀπήντησε, καὶ τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότητος ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἁγίων ἔχοντες· ἐν αἷς ὁ παντελής ἦδη καὶ μεμνημένος ἐλεύθερος γεγὼνὼς καὶ ἄφετος περιῶν ἔστεφανωμένος ὀργιάζει καὶ σύνεστιν ὅσοις καὶ καθαροῖς ἀνδράσι. (*Entonces experimenta [el alma] un cambio como los que participan en las grandes iniciaciones. (...) Lo primero son extraviados y molestos caminos en círculo y, a través de la oscuridad, algunos pasos dudosos y vanos; luego, antes del final de eso, todas las cosas terribles, un escalofrío y temblor y sudor y estupor. A partir de eso, una luz maravillosa salió a su encuentro y lugares puros y prados la recibieron, con voces y danzas y magnificencia de enseñanzas sagradas y de visiones santas. Entre ellas, el que ya ha sido completamente iniciado y ha llegado a ser libre y avanza liberado, celebra los ritos coronado y está con los hombres piadosos y puros*)

⁷⁷⁴ Sourvinou-Inwood (2003: 34).

particular en el contexto del rito⁷⁷⁵. Clinton también afirma que en los misterios se revelaban cosas sencillas, como el regreso de una hija perdida a su madre, el sufrimiento de una diosa, algo extraordinario para una divinidad griega, la alegría que producía la aparición del trigo, la prosperidad agraria que permitía la supervivencia de la familia o el clan. Todas cosas sencillas que adquirirían un profundo significado. Da la impresión de que lo que debían hacer los μύσται en el ritual era ver algo y, sobre todo, experimentar algo, como ya señalara Aristóteles⁷⁷⁶. En el ritual, pues, había un ciclo de sufrimiento-gozo, pues los μύσται sufrían con las diosas y experimentaban al final la alegría del reencuentro. La relación especial que tenía el iniciado, ahora llamado μνηθείς o μεμνημένος, con Core le permitía tener confianza en una vida feliz en el más allá. El culto agrario originario se convertía así, por las conexiones de Core con Hades, en garantía de bienaventuranza tras la muerte. El μνηθείς, tras la τελετή, se sentía próximo a la esfera de las dos diosas y obtenía la fertilidad en este mundo, la provisión segura de cereal para su subsistencia, y la felicidad en el otro.

No es de extrañar que el número de candidatos a recibir la iniciación fuera de miles cada año a lo largo de los siglos, procedentes de todos los rincones del mundo griego, al menos desde finales del s. VI a. C. Se esperaba que cualquier persona que pudiera costearse los gastos de la iniciación la llevaría a término en algún momento de su vida. Aquéllos que no lo hacían resultaban extraños a la opinión general, como le ocurre al filósofo cínico Demonacte, que en la obra de Luciano de Samosata, uno de sus discípulos, es criticado por no estar iniciado⁷⁷⁷. Y cuando el mundo romano entró en contacto con el griego y Atenas pasó a formar parte del imperio romano, muchos de sus personajes ilustres y poderosos quisieron participar en los misterios y obtener sus bendiciones. Ahora podían hacerlo, pues se reconoció a los romanos como pertenecientes a la categoría de griegos y no de bárbaros.

⁷⁷⁵ La estudiosa añade que los ιερά daban expresión física al culto, igual que en otros ritos se representaba por medio de una estatua. El movimiento de los objetos sagrados y su llegada ceremoniosa a Eleusis suponían el “adviento” de Deméter, al igual que la búsqueda suponía el de Core. Además, estos desplazamientos de los ιερά de Eleusis a Atenas y viceversa ayudaban a colocar todo el territorio, hasta la frontera con Mégara, bajo la protección de la diosa.

⁷⁷⁶ Aristóteles, fr. 15 Rose: Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τετελεσμένους οὐ μαθεῖν τί δεῖ ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι. (*Aristóteles sostiene que no es preciso que los iniciados aprendan algo, sino que experimenten y se coloquen en cierta disposición*). No obstante, Parker (2005: 352, n. 109), señala que Aristóteles presupone un aprendizaje previo.

⁷⁷⁷ Luciano, *Vida de Demonacte* 11: ὅτι οὐτε θύων ὄφθη πόποτε οὐτε ἐμυθήη μόνος ἀπάντων ταῖς Ἐλευσινίαις. (*Porque nunca fue visto haciendo un sacrificio y él, el único de todos, no estaba iniciado en los misterios de Eleusis*)

El siracusano Dión, cuñado de Dionisio I y tío de Dionisio II, participó en la τελετή durante su estancia en Atenas a mediados del s. IV a.C., adonde llegó tras haber sido exiliado de Siracusa por tratar de poner allí en práctica, en la figura de Dionisio II, el régimen ideal platónico dirigido por un filósofo-rey. Los enemigos de Dión, temiendo la influencia que ejercía sobre el joven tirano, propagaron rumores que lo acusaban de querer derrocarlo y, por ello, fue desterrado. En Atenas entró en contacto con Calipo, discípulo de Platón, y entre ambos surgió una profunda amistad. La relación entre ellos se comenta en la *Vida de Dión* 54, 1:

ἦν δέ τις ἑταῖρος τοῦ Δίωνος ἐξ Ἀθηνῶν, Κάλλιππος, ὃν φησιν ὁ Πλάτων οὐκ ἀπὸ παιδείας, ἀλλ' ἐκ μυσταγωγῶν καὶ τῆς περιτρεχούσης ἑταιρείας γνῶριμον αὐτῷ γενέσθαι καὶ συνήθη.

Había un compañero ateniense de Dión, Calipo, que dice Platón que no a partir de su educación, sino de su iniciación en los misterios y su camaradería común llegó a ser su amigo y confidente.

Probablemente no había tenido antes Dión ocasión de viajar a Atenas para ser iniciado. Su destierro, pese al dolor que le supondría, le brindó no obstante la oportunidad de hacerlo. Dión había conocido al filósofo Platón en Siracusa. Él mismo invitó al ateniense a la isla, adonde llegó en 367 a. C para educar a Dionisio II en los principios del rey-filósofo. Pero el experimento fracasó y ambos, Dión y Platón, abandonaron Siracusa y se dirigieron a Atenas. Allí, Dión frecuentó la Academia, fundada por Platón unos años antes y posiblemente conoció en ella a Calipo, otro discípulo del filósofo. El pasaje recogido arriba de la *Vida de Dión* señala un momento clave en la relación entre ambos: su participación conjunta en los misterios de Eleusis, aunque con diferentes papeles. En alguno de los años en que Dión residió en Atenas, desde el 366 al 357 a. C., año en que regresó a Siracusa, puede suponerse que recibió los misterios menores de Agra en Antesterión y que, más adelante, el 15 de Boedromión, asistió junto con el resto de iniciandos, en la *Stoa Poikilé*, en el ágora, a la πρόρρησις o proclamación de los misterios. Este día era conocido como Ἀγυρμός, la “Reunión”. Dado que muchos μύσται procedían de fuera de Atenas, como Dión, y el programa de los misterios era ciertamente complejo, necesitaban un guía que les condujera a través de todos los ritos. Estos guías eran los μυσταγωγοί, los principales de los cuales procedían de las familias de los Eumólpidas y los Céricos, las mismas que

proporcionaban al personal religioso más destacado del culto eleusino. Parece que cada mistatogo sólo podía hacerse cargo de un iniciando y que el Ἀγυρμός era la ocasión en que guía y μύσστης eran presentados. Parke⁷⁷⁸ supone que los extranjeros que estuvieran en Atenas con el propósito de iniciarse solicitarían como μυσταγωγός a aquellos atenienses con los que tuvieran alguna conexión social. De acuerdo con el texto de Plutarco, que utiliza en esta ocasión las epístolas de Platón como fuente, un conjunto de cartas de autoría más o menos incierta según los casos, Dión no había coincidido aún con Calipo en la Academia platónica, sino que su amistad se inició a raíz de la asignación de Calipo como su mistagogo. Esta circunstancia religiosa, esta μυσταγωγία, condujo a una “camaradería” o ἑταρεία, probablemente cultivada después en la Academia, que unió a ambas personalidades, pero que terminó de manera inesperada, como se verá más adelante, con la traición de Calipo, que hizo asesinar a Dión en Siracusa unos años después.

La relación del iniciando con el mistagogo debía de ser estrecha. Éste acompañaba a aquél a lo largo de todo el ritual, indicándole qué debía hacer en cada momento, de qué alimentos debía abstenerse, seguramente guiándolo cuando, en la oscuridad, buscaba a Core en la noche de la revelación y compartiendo al fin la experiencia de ver los ἱερά y de haberse convertido en μνηθεΐς; esta experiencia con toda probabilidad no era comprendida por los iniciados claramente en el momento de producirse, pero dejaría en ellos una impresión duradera sobre la que volverían en los días sucesivos para reflexionar sobre su significado. Tal vez el mistagogo compartiera con el iniciado estas reflexiones, una vez que ambos habían pasado por ella. Lo que es más seguro es que todavía al día siguiente, el 22 de Boedromión, llamado Πλημοχόαι, los μυσταγωγοί indicaran cómo realizar la última ofrenda. Para ello se utilizaban los recipientes especiales que daban nombre al día. Ateneo recoge la manera peculiar en que se hacía, volcando sobre el suelo dos de estas vasijas, después de haberlas alzado una hacia oriente, otra hacia poniente⁷⁷⁹. Al hacer estos movimientos se pronunciaba una fórmula, lamentablemente no conservada. Se trata de una libación dirigida a los

⁷⁷⁸ Parke (1977: 62).

⁷⁷⁹ Ateneo 496A: χρῶνται δὲ αὐτῶ ἐν Ἐλευσίνι τῇ τελευταίᾳ τῶν μυστηρίων ἡμέρᾳ, ἣν καὶ ἀπ’ αὐτοῦ προσαγορεύουσι πλημοχόας· ἐν ἧ̄ δύο πλημοχόας πληρῶσαντες, τὴν μὲν πρὸς ἀνατολὰς τὴν δὲ πρὸς δύσιν ἀνιστάμενοι, ἀνατρέπουσιν ἐπιλέγοντες ῥῆσιν μυστικὴν. (*Usan eso en Eleusis en el último día de los misterios, que llaman Πλημοχόαι a partir de ello. En ese día, tras llenar dos vasijas, alzando una a oriente y otra a poniente, les dan la vuelta mientras dicen además unas palabras secretas*)

poderes ctónicos que, en opinión de Parke, tenía como objetivo obtener lluvias, pues las primeras lluvias del otoño resultaban de gran importancia para la siembra.

Otros “extranjeros” célebres que aparecen en las *Vidas paralelas* participando en los misterios son Sila y Marco Antonio.

A principios del s. I a. C., Sila se enfrentó a Mitrídates, rey del Ponto, en el Mediterráneo oriental. Con el objetivo de detener el expansionismo de Mitrídates, que se había hecho con el control de las ciudades helenas de Asia Menor, las islas del Egeo e incluso de Atenas, Sila desembarcó en el Epiro y se dirigió a la capital del Ática. Una vez conquistada ésta, venció a Mitrídates en Queronea y Orcómeno, ciudades beocias, y finalmente firmó la paz con su enemigo en Dárdano, en la Tróade, con condiciones muy favorables para sí mismo. Su siguiente destino fue Éfeso, donde Mitrídates había situado su cuartel general y, desde ahí, regresó a Atenas. La *Vida de Sila* 26, 1 recoge brevemente este viaje por mar y sus actos más destacados en la ciudad griega antes de regresar a Italia:

ἀναχθεις δὲ πάσαις ταῖς ναυσὶν ἐξ Ἐφέσου τριταῖος ἐν Πειραιεῖ καθωρμίσθη· καὶ μνηθεὶς ἐξεῖλεν ἑαυτῷ τὴν Ἀπελλικῶνος τοῦ Τηΐου βιβλιοθήκην.

Tras hacerse a la mar con todas las naves desde Éfeso, arribó al tercer día al Pireo y, tras ser iniciado en los misterios, se llevó para sí la biblioteca de Apelicón de Teyo.

Plutarco emplea tan sólo el participio pasivo μνηθεὶς para aludir a la iniciación de Sila⁷⁸⁰, que no parece responder a un sincero deseo religioso de conseguir esa conexión ansiada con Core, sino más bien formar parte de una especie de “protocolo” que se seguía en las ocasiones en que algún personaje importante visitaba la ciudad. Algo similar ocurre, unas décadas más tarde, durante una de las estancias de Marco Antonio en Grecia. En el año 42 a. C., tras la muerte de sus enemigos Casio y Bruto en la batalla

⁷⁸⁰ Clinton (2003: 50-78), hace un exhaustivo estudio de la terminología de la iniciación, sirviéndose para ello de textos literarios de autores diversos, Plutarco, Pausanias, Platón o Demóstenes, así como de inscripciones. Opone así las parejas ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος y κεκαθαρμένος καὶ τετελεσμένος, presentes en el discurso de Diótima en el *Banquete* de Platón, y explica que aluden a dos fases del ritual, la purificación o καθαρμός y la iniciación propiamente dicha o τελετή; distingue dentro del término general τελετή la experiencia especial de los *epoptai*, τὰ ἐποπτικά o ἡ ἐποπτεία; y distingue también a los que han participado en la iniciación por primera vez, μεμνημένοι o μνηθέντες, de los que lo han hecho de nuevo al año siguiente, ἐποπτεύοντες, mientras que considera que el término τελούμενοι o τετελεσμένοι puede hacer referencia a iniciados en cualquiera de los dos grados.

de Filippo, Antonio permanecía en la zona oriental de Mediterráneo, pues Octavio y él decidieron repartirse las provincias romanas sin contar con Lépido, su colega en el triunvirato, y a Antonio le correspondió Asia. Antes de dar comienzo a la proyectada expedición contra los partos, Antonio viajó por Grecia y Asia Menor, donde fue recibido con grandes honores⁷⁸¹. Antonio se mostró amistoso con sus huéspedes y participó en las diferentes manifestaciones de la cultura helena, según puede leerse en la *Vida de Antonio* 23, 2:

τοῖς μὲν οὖν Ἑλλησιν οὐκ ἄτοπος οὐδὲ φορτικὸς συνηνέχθη τό γε πρῶτον, ἀλλὰ καὶ τὸ παῖζον αὐτοῦ πρὸς ἀκροάσεις φιλολόγων καὶ θέας ἀγώνων καὶ μῦσαις ἔτρεπε.

Así pues, no trató a los helenos de manera inconveniente ni molesta, al menos al principio, sino que dirigía su faceta divertida a escuchar a los amantes de la dialéctica y a la contemplación de certámenes y a las iniciaciones.

Con buen ánimo, escuchaba a los sabios dialogar en el ágora, asistía a los certámenes atléticos o artísticos que se celebraron durante su permanencia en Grecia y, aunque el texto no es muy específico, participó en la μύσις, en la iniciación mística. Clinton⁷⁸² afirma que, en sentido estricto, la μύσις era la purificación que precede a los grandes misterios, o a los misterios menores en caso de que el interesado participara en ellos, mientras que los ritos realizados en el interior del recinto sagrado de Eleusis recibían el nombre de τελετή. Sin embargo, aquí Plutarco parece usar el término μύσις en un sentido amplio. Probablemente, si Antonio estuvo en el Ática, o cerca de ella, a comienzos de otoño, fue invitado a participar en los misterios eleusinos, sin necesidad de forzar el calendario, como en el caso de Demetrio Poliorcetes⁷⁸³, y aunque no hubiera pasado anteriormente por la fase de los misterios menores en Agra, puesto que no era imprescindible para iniciarse en Eleusis y obtener los beneficios espirituales de tal ritual. El hecho de que μῦσαις aparezca en plural puede indicar que no sólo participó en los grandes misterios de Deméter en Eleusis, sino que quizá tomara parte en

⁷⁸¹ *Vid.* pp. 437-438. Al entrar en Éfeso, el romano fue recibido como “Dioniso Generoso y Propicio”. Poco después, en su primer encuentro con Cleopatra, fueron ambos asociados a los dioses Afrodita y Dioniso, pero en esta ocasión fue ella quien ofreció un fastuoso banquete a Marco Antonio, que quedó fascinado por la atractiva reina y su demostración de riqueza.

⁷⁸² Clinton (2003: 51).

⁷⁸³ *Vid.* pp. 352-353.

otros ritos místicos como los de los Cabiros en Samotracia⁷⁸⁴, una pequeña isla al norte del Egeo en la que pudo detenerse en su viaje hacia Asia Menor, o los de Dioniso, divinidad con la que era asociado, cuyos misterios, poco conocidos, no se celebraban en una sede fija, sino que eran dirigidos por un “gurú” o líder itinerante y que incluían elementos de liberación espiritual que apaciguaban el temor a la muerte⁷⁸⁵. En cualquier caso, lo que pretende Plutarco es indicar con pocas palabras que Antonio mostró un adecuado interés en la cultura y la religión griegas, pues las exacciones a las que tenía intención de someter a los helenos para poder recompensar a su ejército requerían una relación amistosa con los habitantes de Grecia y Asia Menor, antes que ser percibidas como una imposición gravosa e injusta.

Uno de los episodios históricos relacionados con los misterios de Eleusis más conocidos fue la profanación de los ritos que llevaron a cabo Alcibíades y unos amigos y que supuso la condena a muerte de aquél. El joven y carismático Alcibíades había sido elegido, junto con Nicías y Lámaco, para liderar la flota ateniense que se disponía a atacar Siracusa en plena Guerra del Peloponeso, en el año 415 a. C. Sin embargo, poco antes de su partida aparecieron mutilados una buena cantidad de hermes, unas pilastras de mármol asociadas al dios Hermes. Este hecho se entendió como un funesto presagio para la campaña contra Siracusa, además de ser tenido por un sacrilegio, y pronto surgieron voces que hacían responsable de ello a Alcibíades.

Plutarco no podía obviar estos acontecimientos en su biografía del ateniense y les dedica gran atención. En la *Vida de Alcibíades* 19, 1-2 recoge las primeras acusaciones contra él, que se basaban en el testimonio de unos esclavos:

[1] ἐν δὲ τούτῳ δούλους τινὰς καὶ μετοίκους προήγαγεν Ἄνδροκλῆς ὁ δημαγωγὸς ἄλλων τε ἀγαλμάτων περικοπὰς καὶ μυστηρίων παρ' οἶνον ἀπομιμήσεις τοῦ Ἀλκιβιάδου καὶ τῶν φίλων κατηγοροῦντας. ἔλεγον δὲ Θεόδωρον μὲν τινα δρᾶν τὰ τοῦ κήρυκος, Πουλυτιώνα δὲ τὰ τοῦ δαδοῦχου, τὰ δὲ τοῦ ἱεροφάντου τὸν Ἀλκιβιάδην, τοὺς δ' ἄλλους ἐταίρους παρεῖναι καὶ μυεῖσθαι μύστας

⁷⁸⁴ Plutarco menciona estos misterios en la *Vida de Alejandro* 2, 1. Fue en el contexto de estos ritos, a los que los macedonios concedían especial importancia, cuando Filipo II conoció a Olimpiade, la madre del conquistador: λέγεται δὲ Φίλιππος ἐν Σαμοθράκῃ τῇ Ὀλυμπιάδι συμμηθεὶς αὐτὸς τε μειράκιον ὄν ἐτι κάκεινης παιδὸς ὀρφανῆς γονέων ἐρασθῆναι. (*Se cuenta que Filipo, al recibir la iniciación en Samotracia junto a Olimpiade, se enamoró de ella siendo él un adolescente todavía y ella, una niña huérfana de padres.*)

⁷⁸⁵ *Vid.* pp. 418-419.

προσαγορευομένους. [2] ταῦτα γὰρ ἐν τῇ εἰσανγγελίᾳ γέγραπται Θεσσαλῶ του Κίμωνος εἰσαγγείλαντος Ἀλκιβιάδην ἀσεβεῖν περὶ τῷ θεῷ.

En ese momento, Androcles, un líder popular, presentó a unos esclavos y metecos que acusaron a Alcibiades y a sus amigos de la mutilación de las estatuas y de imitar borrachos los misterios. Decían que un tal Teodoro hacía lo relativo al heraldo, Pulitión, lo relativo al portador de la antorcha, y Alcibiades, lo relativo al hierofante, y que los demás compañeros estaban presentes y eran iniciados con el nombre de μύσται. [2] Pues eso está escrito en la acusación de Tésalo, hijo de Cimón, que acusó a Alcibiades de ser impío con las dos diosas.

No obstante, dado que el ejército a las órdenes de Alcibiades se mostraba claramente favorable a él, sus enemigos políticos optaron por defender un aplazamiento del juicio para, aparentemente, no retrasar la partida de la flota, pero en realidad buscaban lanzar un ataque contra Alcibiades en su ausencia, con nuevas acusaciones de ἀσέβεια o impiedad. Plutarco se hace eco de la de Tésalo en la *Vida de Alcibiades* 22, 4:

τὴν μὲν οὖν εἰσαγγελίαν οὕτως ἔχουσιν ἀναγράφουσι· “Θεσσαλὸς Κίμωνος Λακιάδης Ἀλκιβιάδην Κλεινίου Σκαμβωνίδην εἰσήγγειλεν ἀδικεῖν περὶ τῷ θεῷ, τὴν Δήμητραν καὶ τὴν Κόρην, ἀπομιμούμενον τὰ μυστήρια καὶ δεικνύοντα τοῖς αὐτοῦ ἐταίροις ἐν τῇ οἰκίᾳ τῇ ἑαυτοῦ, ἔχοντα στολὴν οἴανπερ ὁ ἱεροφάντης ἔχων δεικνύει τὰ ἱερά, καὶ ὀνομάζοντα αὐτὸν μὲν ἱεροφάντην, Πουλτυῖωνα δὲ δαδοῦχον, κήρυκα δὲ Θεόδωρον Φηγαῖα, τοὺς δ’ ἄλλους ἐταίρους μύστας προσαγορεύοντα καὶ ἐπόπτας παρὰ τὰ νόμιμα καὶ τὰ καθεστηκότα ὑπὸ τε Εὐμολπιδῶν καὶ Κηρύκων καὶ τῶν ἱερέων τῶν ἐξ Ἐλευσίνος.”

Escriben una acusación que era así: “Tésalo, hijo de Cimón, Laquíada, a Alcibiades, hijo de Clinias, Escambónida, acusó de cometer una injusticia contra las dos diosas, Deméter y Core, porque imitó los misterios y los mostró a sus compañeros en su propia casa, con el vestido con el que el hierofante muestra los objetos sagrados, y se nombró a sí mismo hierofante, y a Pulitión, portador de la antorcha, y a Teodoro de Fegea, heraldo; y llamó a los demás compañeros iniciados y eoptai en contra de las leyes y de lo establecido por los Eumólpidas y los Cérices y los sacerdotes de Eleusis.

Alcíbiades había huido de Atenas cuando esta acusación se produjo, de manera que fue condenado *in absentia* y se pidió al personal sacerdotal de Eleusis que lo maldijera, uniendo así la condena pública a la religiosa. Según la *Vida de Alcibiades* 22, 5, tan sólo la sacerdotisa de Deméter y Core se negó a maldecir al acusado:

ἐρήμην δ' αὐτοῦ καταγόντες καὶ τὰ χρήματα δημεύσαντες ἔτι καταρᾶσθαι προσεψηφίσαντο πάντας ἱερεῖς καὶ ἱερείας, ὧν μόνην φασὶ Θεανῶ τὴν Μένωνος Ἀγλαυρῆθεν ἀντειπεῖν πρὸς τὸ ψήφισμα, φάσκουσαν εὐχῶν, οὐ καταρῶν ἱέρειαν γεγονέναι.

Tras condenarlo sin estar presente y confiscarle sus riquezas, aún decretaron que lo maldijeran todos los sacerdotes y sacerdotisas, de los cuales dicen que sólo Teano, hija de Menón, de Aglaure, se opuso al decreto, afirmando que había llegado a ser sacerdotisa por las plegarias, no por las maldiciones.

En los textos anteriores pueden observarse algunos de los elementos del culto místico de Eleusis que se han comentado arriba. En ambas acusaciones, muy similares, Alcibíades y dos de sus amigos, Pulitión y Teodoro, desempeñan el papel de los sacerdotes principales, los que procedían de las familias Eumólpidas y Cérice. Alcibíades ejercía el rol de ἱεροφάντης; los otros dos, de δαδοῦχος y ἱεροκῆρυξ. Puesto que la profanación de los misterios de la que se les acusaba tuvo lugar durante un συμπόσιον en casa de Alcibíades, como detalla la acusación de Tésalo, las mujeres estaban ausentes de esta parodia y no se menciona a ninguna que actuara como ἱέρεια o ἱεροφάντις. El resto de asistentes fueron llamados μύσται, si bien la segunda acusación añade que había tanto μύσται, iniciados por primera vez, como ἐπόπται, iniciados de segundo grado. Así, los profanadores no cumplieron con la severa prohibición de hablar de los ritos secretos fuera del Telesterio y no escatimaron en detalles. Que el hierofante se diferenciara de la mayoría de sacerdotes de otros cultos por llevar un atuendo peculiar queda claro en la acusación de Tésalo, pues se destaca en ella que Alcibíades iba vestido de la misma manera que el sacerdote cuando “muestra los objetos sagrados”. Además de portar la cinta característica sobre su cabellera larga, el στρόφιον, el vestido del hierofante debía de ser muy lujoso, fuera de lo normal, pues su aparición repentina ante los μύσται, cuando se encendían antorchas en el ritual nocturno y éstos se quitaban la venda de los ojos debía ser sorprendente, impactante, para dejar una honda impresión

en los iniciandos en el momento en que por fin podían entrar en el Telesterio y ver los objetos sagrados en manos del hierofante.

Clinton⁷⁸⁶, a propósito de este episodio, destaca el hecho de que los sacerdotes no tomaron la iniciativa de lanzar sus ἀραί o maldiciones contra Alcibíades, sino que esperaron la orden del tribunal que lo condenó. La ἀσέβεια era un crimen que quedaba bajo la jurisdicción de los tribunales del estado. Si algún sacerdote estuviera preocupado por un acto de impiedad contra alguna divinidad, de nada serviría que maldijera al responsable si el tribunal de justicia no confirmaba la acusación. Lo más eficaz era iniciar un proceso de ἀσέβεια en el tribunal. Por otro lado, parece que el sacerdote podía negarse a maldecir a un condenado por impiedad, como ocurre en el caso de la sacerdotisa Teano: convencida de la inoportunidad de lanzar imprecaciones contra alguien debido al cargo sagrado que ostentaba, se negó a maldecir a Alcibíades. Unos años después, cuando se solicitó a éste que regresara a Atenas, los sacerdotes se retractaron de lo dicho⁷⁸⁷, de manera que tanto la condena política como la religiosa fue anulada y Alcibíades pudo gozar nuevamente del favor del pueblo. De forma ostentosa trató de expiar su delito de impiedad contra las dos diosas, al restaurar y proteger militarmente la πομπή de Yaco que salía de Atenas hacia Eleusis el 19 de Boedromión. El queronense lo narra en la *Vida de Alcibíades* 34, 3-6:

[3] ἀφ' οὗ γὰρ ἐπετειχίσθη Δεκέλεια καὶ τῶν εἰς Ἐλευσίνα παρόδων ἐκράτουν οἱ πολέμιοι παρόντες, οὐδένα κόσμον εἶχεν ἢ τελετὴ πεμπομένη κατὰ θάλατταν, ἀλλὰ καὶ θυσίαι καὶ χορείαι καὶ πολλὰ τῶν δρωμένων καθ' ὁδὸν ἱερῶν, ὅταν ἐξελαύνωσι τὸν Ἴακχον, ὑπ' ἀνάγκης ἐξελείπετο. [4] καλὸν οὖν ἐφαίνετο τῷ Ἀλκιβιάδῃ καὶ πρὸς θεῶν ὀσιότητα καὶ πρὸς ἀνθρώπων δόξαν ἀποδοῦναι τὸ πάτριον σχῆμα τοῖς ἱεροῖς, παραπέμψαντα πεζῇ τὴν τελετὴν καὶ δορυφορήσαντα παρὰ τοὺς πολεμίους. (...) [5] ὡς δὲ ταῦτ' ἔγνω καὶ προεῖπεν Εὐμολπίδαις καὶ Κήρυξι, σκοποὺς μὲν ἐπὶ τῶν ἄκρων ἐκάθισε καὶ προδρόμους τινὰς ἅμ' ἡμέρα προεξέπεμψεν, ἱερεῖς δὲ καὶ μύστας καὶ μυσταγωγοὺς ἀναλαβὼν καὶ τοῖς ὄπλοις περικαλύψας ἦγεν ἐν κόσμῳ καὶ μετὰ σιωπῆς, θέαμα σεμνὸν καὶ θεοπρεπὲς τὴν

⁷⁸⁶ Clinton (1974: 15-16).

⁷⁸⁷ Plutarco, *Vida de Alcibíades* 33, 3: ἐνηφίσαντο δὲ τὴν οὐσίαν ἀποδοῦναι αὐτῷ, καὶ τὰς ἀρὰς ἀφοσιώσασθαι πάλιν Εὐμολπίδας καὶ Κήρυκας, ἃς ἐποίησαντο τοῦ δήμου προστάξαντος. (*Decretaron devolverle sus bienes y que los Eumólpidas y Cérices lo purificaran de las maldiciones que hicieron cuando lo ordenó el pueblo*)

στρατηγίαν ἐκείνην ἐπιδεικνύμενος, ὑπὸ τῶν μὴ φθονούντων ἱεροφαντίαν καὶ μυσταγωγίαν προσαγορευομένην. [6] μηδενὸς δὲ τῶν πολεμίων ἐπιθέσθαι τολμήσαντος ἀσφαλῶς ἐπαναγαγὼν εἰς τὴν πόλιν, ἦρθη μὲν αὐτὸς τῷ φρονήματι καὶ τὴν στρατιὰν ἐπῆρεν ὡς ἄμαχον καὶ ἀήττητον οὔσαν ἐκείνου στρατηγοῦντος.

[3] *Pues desde que fue fortificada Decelia y los enemigos, al estar presentes, dominaban los pasos a Eleusis, la iniciación no tenía ningún ornato porque se hacía la procesión por mar; los sacrificios, las danzas corales y muchos de los ritos sagrados que se hacían por el camino, cuando sacaban a Yaco, se abandonaban por necesidad.* [4] *Así pues, parecía algo bello a Alcibiades el devolver a los ritos sagrados el aspecto tradicional, con vistas a la santidad de los dioses y a la reputación de los hombres. (...)* [5] *Y cuando decidió eso y lo anunció a los Eumólpidas y los Céricos, apostó vigilantes en las alturas y, al amanecer, envió delante un destacamento y, habiendo tomado a los sacerdotes, iniciandos y mistagogos y habiéndolos rodeado de hombres armados, los conducía en orden y en silencio, mostrando como un espectáculo solemne y adecuado a los dioses aquella marcha, llamada por quienes no sentían envidia labor de hierofante e iniciación en los misterios.* [6] *Tras regresar sin tropiezos, no habiéndose atrevido ninguno de los enemigos a atacarles, fue él ensalzado por su prudencia y animó al ejército en la idea de que era imbatible e invencible, si aquél era su general.*

En el 415 a. C., cuando Alcibiades huyó de Atenas ante las acusaciones de ὀσέβεια y abandona la campaña de Siracusa, se refugió en Esparta. Para lograr el asilo lacedemonio ofreció dos consejos estratégicos: enviar ayuda a Siracusa y reanudar los ataques contra el Ática hasta que lograran ocupar Decelia, situada al norte de la región, cerca de la frontera con Beocia. Una vez conquistada, los espartanos la fortificaron y obtuvieron dos puntos de ventaja sobre sus enemigos: bloqueaban el envío de provisiones desde Eubea a Atenas y contaban con un punto de apoyo firme desde el que saquear y dañar el Ática.

Ésta es la situación con que se encontró Alcibiades al regresar a Atenas, causada en parte por sus propias sugerencias a los espartanos. Desde Decelia, éstos impedían la procesión a Eleusis, de modo que los ἱερά, el hierofante y demás sacerdotes, los μύσται, la figura de Yaco y su conductor, el Ἰακχαγωγός, todos los integrantes de la magnífica

procesión a Eleusis debían embarcarse y dirigirse al santuario de Deméter por mar, prescindiendo de las numerosas paradas y ofrendas junto a tumbas y otros lugares sagrados que dotaban de solemnidad al viaje. Probablemente muchos ciudadanos que en ocasiones anteriores, incluso sin intención de iniciarse, acompañaron a los *ιερά* en su regreso a Eleusis no participaron en estos años de ocupación de Decelia, dadas las condiciones en que se realizaba la procesión, desluciendo aún más la *πομπή*. La amenaza constante de los espartanos les retendría en sus casas.

Alcibíades puso gran empeño en expiar públicamente su impiedad y en recuperar el favor de sus conciudadanos y el de las diosas cuyo culto secreto había profanado unos años antes. La victoria que hacía poco había logrado en Cícico al frente de la flota ateniense había allanado el camino para su regreso triunfal a Atenas en el año 408 a. C., donde fue nombrado *ἡγεμὼν ἀυτοκράτωρ* y dotado de poderes ilimitados. Así, el mismo Alcibíades que se había pasado sin reparos al bando espartano cuando lo consideró beneficioso para él e incluso había permanecido una temporada en la corte del persa Tisafernes, convenció a los atenienses, necesitados de un líder en los últimos años de la guerra, de que él era quien los conduciría a la victoria, algo que se demostró falso poco después. La restauración de la procesión a Eleusis era una manera de cautivar a los atenienses, recuperando la solemnidad que caracterizaba esta parte del culto eleusino. Dado que estaba al frente del ejército, se sirvió de él para proteger a los participantes de la *πομπή*: “apostó vigilantes en las alturas” y rodeó de hombres armados a los sacerdotes, iniciandos, *mistagogos*. Antes de dar comienzo a la marcha, tuvo la consideración de notificar sus intenciones a las dos familias sacerdotales eleusinas, a las que había parodiado en medio de una borrachera años atrás, según las acusaciones conservadas. Y, al parecer, el resultado fue el esperado: el renombre de Alcibíades mejoró extraordinariamente y su labor en la restauración de la procesión recibió el calificativo de *μυσταγωγίαν*, en la idea de que él había ejercido de conductor de todos los *μύσται* que habían tomado parte y había evitado con su escolta militar los peligros que los amenazaban a ellos y a los objetos sagrados.

7.4. Deméter y Core en relación con el mundo de los muertos.

Deméter Χθονία

A través de la iniciación en los misterios de Eleusis, los μύσται obtenían un doble beneficio: por tratarse de un culto agrario, la divinidad les proporcionaría la fertilidad en esta vida; pero por sus conexiones con el mundo de ultratumba, sobre todo por la relación entre Core y Hades, los iniciados tenían esperanzas de ocupar un lugar privilegiado en el reino de los muertos.

Deméter, la diosa de la tierra y la agricultura, mantenía en algunos lugares de Grecia un carácter más lúgubre. La tierra donde se ocultan las semillas que germinarán a su debido tiempo es también el lugar al que van a parar los mortales cuando llega el final de su vida. En Hermión, localidad costera de la Argólide, la diosa tenía el epíteto Χθονία, que apunta a ambos aspectos, el agrícola y el relacionado con la muerte⁷⁸⁸. Entre los templos saqueados por los piratas enumerados en la *Vida de Pompeyo* 24, 5⁷⁸⁹ aparece mencionado el de Χθονία:

τῶν δὲ ἀσύλων καὶ ἀβάτων πρότερον ἱερῶν ἐξέκοψαν ἐπιόντες (...) τὸν ἐν Ἑρμιόνη τῆς Χθονίας νεῶν.

De los lugares, antes seguros e inviolables, destruyeron, lanzándose contra ellos, (...) el templo de Ctonia en Hermión.

No es necesario indicar que la divinidad a la que estaba consagrado el templo era Deméter. El culto de esta diosa con el apelativo Ctonia era sobradamente conocido en la ciudad de Hermión. Deméter Ctonia o Subterránea contaba con leyendas locales que la conectaban con el inframundo y se creía que existía una bajada al Hades en el lugar. Desde Hermión era tan breve el camino al inframundo, decía la tradición popular, que no hacía falta colocar en la boca o en los ojos de los muertos la moneda que pagaría los

⁷⁸⁸ Así se aprecia en la *Antología Palatina* 1, 6: αἰγιβάτη τόδε Πανὶ καὶ εὐκάρπῳ Διονύσῳ καὶ Διοὶ Χθονίῃ ξυνὸν ἔθηκα γέρας. Αἰτέομαι δ' αὐτοῦς καλὰ πώεα καὶ καλὸν οἶνον, καὶ καλὸν ἀμῆσαι καρπὸν ἀπ' ἀσταχύων. (*Ofrecí este presente común a Pan, el que va montado en una cabra, a Dioniso, dador de frutos, y a Deo subterránea. Y les pido hermosos rebaños de ovejas y buen vino, y recoger de las espigas buen grano*). Deméter o Deo tiene en este epigrama connotaciones fúnebres debido al título Χθονίη que se le asocia, pero la faceta que se relaciona con la cosecha está también presente.

⁷⁸⁹ *Vid.* pp. 53 y 202.

servicios de Caronte en el más allá⁷⁹⁰. Aunque el *Himno Homérico a Deméter* sitúa el rapto de Perséfone en la llanura de Nisa, en Caria, región de la península de Anatolia⁷⁹¹, Apolodoro conserva otra tradición según la cual fueron los habitantes de Hermión quienes revelaron a Deméter quién había sido el responsable de la desaparición de su hija⁷⁹². Hades había utilizado ese breve camino que unía su reino con el mundo de los vivos para apoderarse de Perséfone y llevarla consigo rápidamente a su hogar.

El templo de Hermión mencionado en la *Vida de Pompeyo* fue saqueado por los piratas debido a su localización costera. Es de suponer que contaría con suficientes riquezas, fruto de las ofrendas de los habitantes de la zona, como para atraer el interés de los saqueadores. El epíteto con que Deméter era ahí venerada pasó a ser, en la leyenda local, el nombre de una de las fundadoras y primera sacerdotisa del culto. Es Pausanias quien recoge este relato, según el cual el templo fue fundado por los hijos de Foroneo, Clímeno y Ctonia⁷⁹³. Explica Pausanias que Χθονία era también el nombre de la diosa, a lo que debe añadirse que Κλύμενος, Clímeno, era un epíteto eufemístico de Hades. Core, Deméter y Clímeno aparecen en numerosas inscripciones de dedicatorias y se conservan fragmentos de un himno del poeta Laso de Hermión, del s. VI a. C., que confirma la veneración de tal tríada ya a finales del período arcaico⁷⁹⁴. El festival que se celebraba en honor de la diosa es descrito por Pausanias con bastante detalle, pues era algo peculiar e incluía una procesión encabezada por los sacerdotes y magistrados anuales, seguidos por hombres y mujeres vestidos de blanco y portando coronas de jacintos, y cerrada por un hombre que tiraba de una vaca ya crecida. Al llegar al templo,

⁷⁹⁰ Estrabón 8, 6, 12: παρ' Ἑρμιονεῦσι δὲ τεθρύληται τὴν εἰς Ἄιδου κατάβασιν σύντομον εἶναι· διόπερ οὐκ ἐντιθέασιν ἐνταῦθα τοῖς νεκροῖς ναῦλον. (*Entre los hermionenses se suele decir que la bajada al Hades es breve; por ello no colocan ahí sobre los muertos la moneda*)

⁷⁹¹ *Himno Homérico a Deméter* 16-17: χάνε δὲ χθὼν εὐρύαγια | Νύσιον ἄμ' πεδίον, τῇ ὄρουσεν ἄναξ Πολυδέγμων | ἵπποις ἀθανάτοισι. (*Y se abrió la ancha tierra en la llanura nisia, se abalanzó sobre ella el soberano que a muchos recibe con sus caballos inmortales*)

⁷⁹² Apolodoro 1, 5, 1: μαθοῦσα [Δημήτηρ] δὲ παρ' Ἑρμιονέων ὅτι Πλούτων αὐτὴν ἤρπασεν, ὀργιζομένη θεοῖς κατέλιπεν οὐρανόν, εἰκασθεῖσα δὲ γυναικί ἤκεν εἰς Ἐλευσίνα. (*Habiendo sabido [Deméter] por los hermionenses que Plutón la raptó, irritada con los dioses dejó el cielo y, habiendo adoptado la apariencia de una mujer, llegó a Eleusis*)

⁷⁹³ Pausanias 2, 35, 4-5: [4] ἱερὸν Δήμητρος ἐστὶν ἐπὶ τοῦ Πρωνός. τοῦτο τὸ ἱερὸν Ἑρμιονεῖς μὲν Κλύμενος Φωρωνέως παῖδα καὶ ἀδελφὴν Κλυμένου Χθονίαν τοὺς ἰδρυσαμένους φασὶν εἶναι. (...) [5] Χθονία δ' οὖν ἢ θεὸς τε αὐτὴ καλεῖται καὶ Χθονία ἐορτὴν κατὰ ἔτος ἄγουσιν ὠρὰ θέρους. (*Hay un santuario de Deméter en el monte Pron. Los hermionenses afirman que los que fundaron ese santuario son Clímeno, hijo de Foroneo, y la hermana de Clímeno, Ctonia. (...) [5] Así pues, la misma diosa se llama Ctonia y celebran la fiesta de las Ctonias cada año en el verano*)

⁷⁹⁴ Larson (2007: 79).

la vaca entraba en él y cuatro mujeres ancianas la esperaban ya en su interior. Las puertas se cerraban y las ancianas sacrificaban la vaca, a la que seguían otras tres. Pausanias añade que existía en el templo un objeto o estatua que permanecía secreto para todos, hermionenses o extranjeros, excepto para estas cuatro mujeres, que, como ocurría en tantos cultos de Deméter, como las Haloas o las mismas Tesmoforias, tenían un papel protagonista y el acceso restringido a un secreto que nadie más podía compartir.

El culto de Deméter Χθονία existía también en Esparta⁷⁹⁵, en opinión de Pausanias tomado del de Hermión, aunque es posible que el carácter subterráneo, fúnebre de la diosa existiera en Lacedemonia sin necesidad de importarlo. De hecho, Plutarco indica en la *Vida de Licurgo* 27, 2 que el legislador estableció como punto final de los duelos, que debían extenderse un máximo de once días, un sacrificio a Deméter, de manera que nuevamente aparece la diosa conectada con la muerte. El queronense, ya se dijo arriba, recordó en *Moralia*⁷⁹⁶ que a los difuntos se les llamaba antiguamente “Demetrios”:

χρόνον δὲ πένθους ὀλίγον προσώρισεν, ἡμέρας ἕνδεκα· τῇ δὲ δωδεκάτῃ θύσαντας ἔδει Δήμητρι λύειν τὸ πάθος.

Y limitó el tiempo del duelo a poco, a once días. Y era preciso, tras hacer un sacrificio a Deméter el día duodécimo, disipar el dolor.

El apelativo Χθονία, Subterránea, se aplicaba a las dos diosas, Deméter y Perséfone, también en la isla de Paros, una de las Cícladas. Así lo indica Heródoto en su relato del asalto nocturno de Milcíades al templo de Deméter y Core de Paros. El ateniense siguió los consejos de una esclava paria, que le recomendó saltar de noche el cerco que rodeaba el templo de Deméter Tesmóforo, pero el φόβος, el mismo temor religioso que impidió a Pausanias describir el interior del santuario eleusino de Deméter, evitó que Milcíades profanara el templo, aunque Heródoto no especifica qué tenía planeado hacer en su interior, y le hizo volver sobre sus pasos; el castigo divino

⁷⁹⁵ Pausanias 3, 14, 5: Δήμητρα δὲ Χθονίαν Λακεδαιμόνιοι μὲν σέβειν φασι, παραδόντος σφίσιν Ὀρφέως, δόξῃ δὲ ἐμῇ διὰ τὸ ἱερόν τὸ ἐν Ἑρμιόνη κατέστη καὶ τοῦτοις Χθονίαν νομίζειν Δήμητρα. (Los lacedemonios afirman venerar a Deméter Subterránea, habiéndosela entregado Orfeo, pero en mi opinión, a causa del culto en Hermión se estableció también para esos el reconocer a Deméter Subterránea.)

⁷⁹⁶ *Vid.* p. 322.

cayó inmediatamente sobre él, pues al saltar de nuevo el cerco que rodeaba el τέμενος, se hirió en el muslo o en la rodilla, herida que le provocó una gangrena mortal⁷⁹⁷. Se trataba del templo donde se reunirían las mujeres casadas de Paros para la celebración de las Tesmoforias. La conexión de Deméter con la fertilidad de los campos y de las mujeres festejada en esta ocasión justifica el uso del apelativo Χθονία, que alude no sólo al mundo inferior donde habitan los difuntos y, durante una parte del año, Core, sino también a la tierra oscura donde se entierran las semillas que, con el favor de la diosa, germinarán en el momento adecuado.

En la *Vida de Numa* 12, 1, en cambio, la divinidad que está más asociada con la muerte es Perséfone, a la que Plutarco identifica con Libitina:

ἐξαιρέτως [σέβεσθαι] δὲ τὴν προσαγορευομένην Λιβίτιναν, ἐπίσκοπον τῶν περὶ τοὺς θνήσκοντας ὁσίων θεὸν οὕσαν, εἴτε Περσεφόνην εἴτε μᾶλλον, ὡς οἱ λογιώτατοι Ῥωμαίων ὑπολαμβάνουσιν, Ἀφροδίτην.

Y especialmente [honrar] a la llamada Libitina, que es una divinidad protectora de las cosas sagradas relativas a los difuntos, ya sea Perséfone, ya sea, más bien, Afrodita, como sostienen los romanos más doctos.

Responsable de la creación y ordenación de muchas de las instituciones religiosas romanas, Numa se ocupó de organizar y establecer las normas para la ejecución de sacrificios y de entierros. Los dioses del más allá debían ser honrados convenientemente, sobre todo Libitina, diosa etrusca de los entierros y de la muerte en general, que Plutarco tiende a identificar con Perséfone, seguramente por su papel como esposa de Hades, si bien, como él mismo afirma, era más habitualmente asociada con Afrodita. El propio Plutarco menciona esta asociación de Libitina con Afrodita en sus

⁷⁹⁷ Heródoto 6, 134, 1-2: [1] Μιλτιάδῃ ἀπορέοντι ἐλθεῖν ἐς λόγους αἰχμάλωτον γυναῖκα, εὐῶσαν μὲν Παρίην γένος, οὖνομα δὲ οἱ εἶναι Τιμοῦν, εἶναι δὲ ὑποζάκορον τῶν χθονίων θεῶν· ταύτην ἐλθοῦσαν ἐς ὄψιν Μιλτιάδεω συμβουλευῶσαι, εἰ περὶ πολλοῦ ποιέεται Πάρον ἐλεῖν, τὰ ἂν αὐτῇ ὑποθῆται, ταῦτα ποιέειν. [2] μετὰ δὲ τὴν μὲν ὑποθέσθαι, τὸν δὲ διερχόμενον ἐπὶ τὸν κολωνὸν τὸν πρὸ τῆς πόλιος ἔοντα ἔρκος θεσμοφόρου Δήμητρος ὑπερθορεῖν, οὐ δυνάμενον τὰς θύρας ἀνοῖξει. (...) πρὸς τῆσι θύρησι τε γενέσθαι καὶ πρόκατε φρίκης αὐτὸν ὑπελθούσης ὀπίσω τὴν αὐτὴν ὁδὸν ἴεσθαι, καταθρόσκοντα δὲ τὴν αἵμασιγὴν τὸν μηρὸν σπασθῆναι· οἱ δὲ αὐτὸν τὸ γόνυ προσπταῖσαι λέγουσι. (*Ante Milciades, que no sabía qué hacer, fue para hablar una prisionera, que era de origen pario; su nombre era Timo y era asistente de las diosas subterráneas. Ésta, tras ir ante la vista de Milciades, le recomendó que hiciera lo que ella sugiriera si deseaba mucho tomar Paros.* [2] *Después de que ella le hiciera unas sugerencias, él, dirigiéndose a la colina que está frente a la ciudad, saltó por encima del cerco de Deméter Tesmóforo, al no poder abrir las puertas. (...) Estaba ante las puertas y, habiendo caído sobre él un temor sagrado, se lanzó de vuelta por el mismo camino y, al franquear de un salto el muro, se desgarró el muslo. Otros dicen que él se golpeó en la rodilla*)

*Explicaciones romanas*⁷⁹⁸, que también incluye Dionisio de Halicarnaso en sus *Antigüedades Romanas*⁷⁹⁹. Lo más probable es que la romana Venus, y no Perséfone, acabara absorbiendo la oscura figura de Libitina, aunque la mención que hace Plutarco de la hija de Deméter equivalente a esta Libitina recuerda una vez más sus conexiones con el mundo de ultratumba.

Estas conexiones se observan con claridad en aquellos cultos en que Core es adorada separada de su madre. No es lo habitual, pero existían lugares en los que el culto de Core parece ensombrecer el de Deméter, y las ofrendas que se le consagraban tenían un marcado carácter ctónico. Ya en los ritos de las Tesmoforias, compartidos con su madre, se arrojaban lechones en hoyos o pozos situados a la entrada de sus templos⁸⁰⁰. Pero en Argos ella era la única destinataria de la ofrenda de antorchas encendidas que se dejaban caer en un pozo⁸⁰¹. Fuera de la Grecia continental, el culto de Core era muy destacado en Locris Epicefíria, colonia de origen locrio fundada a principios del s. VII a. C. en el sur de Italia⁸⁰², en Sicilia y en Cícico, en la costa de la Propóntide. Aquí Core era la divinidad principal de la comunidad, estatus sólo comparable al que tenía en Sicilia, y en su honor se celebraban unos certámenes de los que hace mención Estrabón⁸⁰³. Plutarco, por su parte, alude a la fiesta de las Persefasias, ἡ τῶν Φερεφαττίων ἑορτή, en la *Vida de Lúculo* 10, 1, cuyo ritual más reseñable consistía en el sacrificio de una vaca negra, un tipo de víctima normalmente reservado a las divinidades ctónicas y los héroes:

τῆς τῶν Φερεφαττίων ἑορτῆς ἐνεστώσης, οἱ μὲν [Κυζικήνοι] ἠπόρουσαν βοῶς μελαίνης πρὸς τὴν θυσίαν, καὶ σταιτίνην πλάσαντες τῷ βωμῷ παρέστησαν, ἢ δ’

⁷⁹⁸ Plutarco, *Explicaciones romanas* 23 (269b): διὰ τί τὰ πρὸς τὰς ταφὰς πιπράσκουσιν ἐν τῷ τεμένει τῷ Λιβιτίνης νομίζοντες Ἀφροδίτην εἶναι τὴν Λιβιτίνην; (*¿Por qué venden lo relativo a los entierros en el santuario de Libitina, considerando que Afrodita es Libitina?*)

⁷⁹⁹ Dionisio de Halicarnaso, *Antigüedades romanas* 4, 15, 5: τῆς Ἀφροδίτης τῆς ἐν ἄλσει καθιδρυμένης, ἣν προσαγορεύουσι Λιβιτίνην. (*Asentada en un bosque sagrado Afrodita, a la que llaman Libitina*)

⁸⁰⁰ *Vid.* p. 322.

⁸⁰¹ Pausanias 2, 22, 4: ἀφιῶσι δὲ καὶ νῦν ἔτι ἐς τὸν βόθρον καιομένας λαμπάδας Κόρη τῇ Δήμητρος. (*Arrojan aún hoy al hoyo antorchas encendidas en honor de Core, la hija de Deméter*)

⁸⁰² Tito Livio 29, 18: *fanum est apud nos [Locrenses] Proserpinae, de cuius sanctitate templi credo aliquam famam ad vos pervenisse.* (*Entre nosotros [locrios] hay un templo de Proserpina; creo que alguna fama acerca de la santidad de su templo ha llegado hasta vosotros*)

⁸⁰³ Estrabón 2, 3, 4: Εὐδοξον τινα Κυζικηνὸν θεωρὸν καὶ σπονδοφόρον τοῦ τῶν Κορείων ἀγῶνος ἐλθεῖν εἰς Αἴγυπτον (...) κατὰ τὸν δεῦτερον Εὐεργέτην. (*Un tal Eudoxo de Cícico fue a Egipto como emisario y embajador del certamen de las fiestas de Core (...) ante el segundo Evérgetes*)

ἱερὰ καὶ τρεφομένη τῇ θεῷ νομὴν μὲν εἶχεν ὥσπερ τᾶλλα βοτὰ τῶν Κυζικηνῶν ἐν τῇ περαίᾳ, κατ' ἐκείνην δὲ τὴν ἡμέραν ἀποκριθεῖσα τῆς ἀγγελῆς μόνη διενήξατο πρὸς τὴν πόλιν καὶ κατέστησεν ἐπὶ τὴν θυσίαν αὐτήν.

Al presentarse la fiesta de las Persefias, ellos [los cicicenos], por un lado, carecían de la vaca negra para el sacrificio y, tras modelar una de masa de harina, la colocaron en el altar; por otro, la vaca consagrada y criada para la diosa tenía un pasto como las restantes reses de los cicicenos en la zona situada al otro lado del canal. Y en aquel día, tras separarse del rebaño, ella sola nadó hasta la ciudad y se presentó ella misma para el sacrificio.

En este punto de la biografía, el protagonista se encuentra inmerso en la Tercera Guerra Mitridática. Las treguas anteriores, firmadas por Sila tras la Primera Guerra Mitridática y por Licinio Murena tras la Segunda, en los primeros años del s. I a. C., resultaron débiles y no fueron respetadas por el rey del Ponto, que, ayudado por su yerno Tigranes de Armenia, invadió Bitinia, reino vecino al Ponto, y sitió la ciudad de Cícico, que era aliada romana y pertenecía a la provincia de Asia. El sitio no obtuvo el desenlace esperado para el rey, cuyos soldados no podían aprovisionarse por impedirlo el ejército de Lúculo, acampado en las cercanías, de manera que finalmente Mitrídates tuvo que darse por vencido y refugiarse en Armenia. Era el año 72 a. C. y, poco antes del sitio, los habitantes de Cícico recibieron señales favorables de los dioses: además de sueños y visiones, durante la fiesta de Perséfone se produjo un acontecimiento sorprendente, probablemente legendario, protagonizado por la víctima, que se ofreció *motu proprio* al sacrificio. Cícico se encuentra separada del continente por un pequeño canal. Los pastos donde se criaban las reses, entre ellas la que ya había sido marcada para el sacrificio de Perséfone, se hallaban al otro lado de este canal. Dado que se encontraban rodeados por los enemigos, los cicicenos no pudieron llevar al altar a la víctima escogida, de modo que crearon un sustituto de masa de harina. No obstante, la vaca consagrada a la diosa cruzó a nado el canal que la separaba de la ciudad y se

presentó por su propia voluntad al sacrificio. El mismo prodigio puede leerse en las *Mitridáticas* de Apiano⁸⁰⁴, que posiblemente utilizó como fuente la *Vida de Lúculo*.

7.5.El culto de las dos diosas en Siracusa

Apiano indica que Cícico fue un regalo de Zeus a Core con motivo de su boda. Lo mismo se decía de Sicilia, otro de los lugares donde esta divinidad desempeñaba un papel destacado, incluso separada de su madre. Diversas fuentes rivalizan con el *Himno Homérico a Deméter* y sitúan el rapto de Perséfone en la isla. Cicerón y Ovidio afirman que se produjo en las cercanías de la ciudad de Henna. El poeta muestra a la joven diosa cogiendo flores junto al lago Pergo momentos antes de ser arrebatada por su tío⁸⁰⁵, mientras que Cicerón recoge la versión del nacimiento de las diosas en la isla, donde, en contra de la tradición defendida por Atenas, se produjo el descubrimiento del trigo⁸⁰⁶. Esta tradición puede leerse igualmente en la obra histórica de Diodoro Sículo⁸⁰⁷, así como en la *Vida de Timoleón* de Plutarco, en el pasaje relativo al inicio de la expedición del protagonista hacia Sicilia para enfrentarse al tirano Dionisio II. Incluso un autor

⁸⁰⁴ Apiano, *Mitridáticas* 75: λέγεται δ' ἡ πόλις ἐμπροίκιον ὑπὸ Διὸς τῇ Κόρῃ δοθῆναι, καὶ σέβουσιν αὐτὴν οἱ Κυζικηνοὶ μάλιστα θεῶν. ἐπελθοῦσης δὲ τῆς ἑορτῆς, ἐν ἣ θύουσι βοῦν μέλαιναν, οἱ μὲν οὐκ ἔχοντες ἔπλαττον ὑπὸ σίτου, μέλαινα δὲ βοῦς ἐκ πελάγους πρὸς αὐτοὺς διενήχθητο. (*Se dice que la ciudad fue dada por Zeus a Core como dote y, de los dioses, sobre todo a ella la honran los cicicenos. Cuando llegó su fiesta, en la que sacrifican una vaca negra, ellos, como no la tenían, la formaron de harina, pero una vaca negra, desde el mar, llegó a nado hasta ellos*)

⁸⁰⁵ Ovidio, *Metamorfosis* 5, 385-386, 391-392, 395: *Haud procul Hennaeis lacus est a moenibus altae, | nomine Pergus, aquae. (No lejos de las murallas de Henna hay un lago de agua profunda, de nombre Pergo); dum Proserpina luco | ludit et aut violas aut candida lilia carpit. (Mientras Proserpina juega en aquel bosque y coge violetas o blancos lirios); paene simul visa est dilectaque raptaque Diti. (Casi al mismo tiempo fue vista y amada y raptada por Dite)*

⁸⁰⁶ Cicerón, *Verrinas* 2, 4, 106-107: [106] *vetus este haec opinio (...) insulam Siciliam totam esse Cereri et Liberae consecratam. (...) nam et [Siculi] natas esse has in his locis deas et fruges in ea terra primum repertas esse arbitrantur, et raptam esse Liberam, quam eandem Proserpinam vocant, ex Hennensium nemore. (...) [107] Ditem patrem ferunt repente cum curru exstitisse abreptamque ex eo loco virginem secum asportasse et subito non longe a Syracusis penetrasse sub terras, lacumque in eo loco repente exstitisse, ubi usque ab hoc tempus Syracusani festos dies anniversarios agunt celeberrimo virorum mulierumque conventu. (Es antigua la creencia de que toda Sicilia está consagrada a Ceres y Libera. (...) Pues piensan [los sicilios] que estas diosas nacieron en estos lugares y que el trigo fue descubierto por primera vez en esa tierra y que fue raptada Libera, a la que llaman Proserpina, del bosque sagrado de Henna. [107] Cuentan que el padre Dite se mostró de repente con su carro y se llevó consigo de ese lugar a la muchacha arrebatada y súbitamente penetró no lejos de Siracusa bajo tierra y, en ese sitio, de repente surgió un lago, donde, desde entonces hasta nuestros días, los siracusanos celebran la fiesta del aniversario con la reunión de hombres y mujeres en gran número)*

⁸⁰⁷ Diodoro Sículo 5, 4, 5: οἱ δὲ κατὰ τὴν Σικελίαν, διὰ τὴν τῆς Δήμητρος καὶ Κόρης πρὸς αὐτοὺς οἰκειότητα πρῶτοι τῆς εὐρέσεως τοῦ σίτου μεταλαβόντες, ἑκατέρω τῶν θεῶν κατέδειξαν θυσίας καὶ πανηγύρεις, ἐπωνύμους αὐταῖς ποιήσαντες καὶ τῷ χρόνῳ διασημήναντες τὰς δοθείσας δωρεάς. (*Los que viven en Sicilia, a causa de la familiaridad de Deméter y Core hacia ellos, por haber sido los primeros partícipes del descubrimiento del trigo, para cada una de las diosas señalaron sacrificios y fiestas solemnes, después de hacerlas epónimas y de indicar con claridad en ese momento los dones que les habían sido entregados*)

cristiano, Lactancio Plácido, describe cómo Deméter subió al Etna con antorchas encendidas para buscar a su hija⁸⁰⁸.

En efecto, el culto de las dos diosas era de los más destacados en la isla, muy apropiado para los fértiles suelos siciliotas. Los colonos griegos que llegaron a Sicilia ya en el s. VIII a. C.⁸⁰⁹ reconocieron a los dioses locales y respetaron sus lugares de culto, como era habitual, aunque poco a poco los asimilaron a sus propias divinidades. Los nativos de la isla adoraban a diversas diosas, *Hyblaia*, *Anna* y espíritus del agua, que fueron fácilmente identificadas con Deméter y Core. Probablemente Perséfone, que en Sicilia era con frecuencia adorada, como se ha señalado arriba, de manera independiente de su madre, fuera el resultado en la isla del sincretismo de varias diosas locales del inframundo⁸¹⁰.

El culto de Deméter y Core recibió el apoyo de los tiranos de Siracusa de la dinastía Dinoménida, especialmente de Gelón y su hermano Hierón, que lo sucedió, durante la primera mitad del s. V a. C. Ya era un culto importante en Gela, en la costa sur de la isla, donde a las diosas se les habían consagrado al menos tres santuarios fuera de los muros de la ciudad, en los que se han hallado ofrendas votivas en gran cantidad: figuras de terracota que representan mujeres con antorchas o cerdos y numerosas vasijas y recipientes. Con respecto a éstos, llama la atención el hecho de que están enterrados boca abajo en filas ordenadas, cuando normalmente, en los santuarios griegos, las ofrendas se echaban a hoyos de cualquier manera, para ser enterradas y dejar sitio a las nuevas. En este caso, en cambio, parece que el colocarlas bajo tierra constituía una forma de comunicación con las divinidades veneradas en el santuario, debido a su carácter ctónico.

Gelón trasladó los ritos de Deméter a Siracusa tras vencer a los cartagineses en Hímera en 480 a. C. y establecerse como tirano en la ciudad. Los desplazamientos forzosos de población entre ciudades siciliotas que decretó (una parte de la población de

⁸⁰⁸ Lactancio Plácido, *Instituciones divinas* 1, 21, 24: *ita hic ad incestum patruī matrimonium rapta Proserpina; quam quia facibus ex Aetnae vertice accensis quaesisse in Sicilia Ceres dicitur, idcirco sacra eius ardentium taedarum jactatione celebrantur. (Así aquí es raptada Proserpina para un matrimonio deshonesto de tío materno. Puesto que se dice que Ceres la buscó en Sicilia con antorchas encendidas desde la cima del Etna, por esa razón sus misterios se celebran con el lanzamiento de teas ardientes)*

⁸⁰⁹ Los corintios fundaron Siracusa en 733 a. C., los megarenses, Mégara Hiblea en 728 a. C. y Gela fue fundada por colonos de Rodas y Creta en 688 a. C.

⁸¹⁰ Larson (2007: 81).

Gela, a cuyo frente puso a su hermano Hierón, los habitantes de la destruida Camarina más unos diez mil mercenarios se instalaron, siguiendo sus órdenes, en Siracusa, siendo todos ellos pertenecientes a las clases populares) creaban una situación de tensión que trató de controlar por medio del culto de Deméter, una divinidad que no tenía conexiones con la aristocracia dominante en el período anterior a su tiranía y que podía unificar a la variada población. Además, Gelón se invistió de cierto aire de santidad al disfrutar del título de hierofante de la diosa, que, según Heródoto, los Dinoménidas heredaban de su antepasado Telines⁸¹¹.

El festival de las Tesmoforias, impulsado por Gelón, tenía en Siracusa cierto aire plebeyo, era un festival que concedía cierta licencia a la población, a la que el tirano deseaba complacer para asegurarse su apoyo⁸¹². A diferencia de Atenas y otras ciudades de la Grecia continental, las Tesmoforias en Sicilia duraban diez días e incluían banquetes en los que parece que tomaban parte hombres y mujeres (Cicerón habla de un *celeberrimo virorum mulierumque conventu* en sus *Verrinas*⁸¹³) y una θεογαμία, una representación del matrimonio sagrado entre Hades y Core, que estaba ausente de las Tesmoforias áticas.

El festival tenía lugar en la época de la siembra y perseguía promover la fertilidad de las cosechas en el momento más oportuno. Como indica Diodoro Sículo, no faltaba

⁸¹¹ Heródoto 7, 153, 2-3: [2] ἀνὰ χρόνον δὲ αὐτοῦ οἱ ἀπόγονοι γενόμενοι ἱεροφάνται τῶν χθονίων θεῶν διετέλεον ἔοντες, Τηλίνεω ἑνός τευ τῶν προφόνων κτησαμένου τρόπῳ τοιῷδε. (...) [3] τούτους [ἄνδρας Γελῶων] ὧν ὁ Τηλίνης κατήγαγε εἰς Γέλην, ἔχων οὐδεμίαν ἀνδρῶν δύναμιν ἀλλὰ ἰρὰ τούτων τῶν θεῶν ὅθεν δὲ αὐτὰ ἔλαβε ἢ αὐτὸς ἐκτήσατο, τοῦτο δὲ οὐκ ἔχω εἰπεῖν· τούτοισι δ' ὧν πίσυρος ἐὼν κατήγαγε, ἐπ' ᾧ τε οἱ ἀπόγονοι αὐτοῦ ἱεροφάνται τῶν θεῶν ἔσονται. ([2] *Con el tiempo, los descendientes de él, que llegaron a ser hierofantes de las diosas subterráneas, continuaban siéndolo, tras haberlo ganado uno de los antepasados, un tal Telines, de esta manera. (...) [3] Así pues, restituyó a esos [habitantes de Gela] Telines a Gela, con ningún ejército de hombres, sino con los objetos sagrados de esas diosas. De dónde los tomó o cómo los adquirió, eso no lo puedo decir. Por tanto, confiado en ellos, los restituyó, con la condición de que sus descendientes fueran hierofantes de las diosas*)

⁸¹² White (1964: 261-279) estudia en detalle la manipulación del culto de Deméter llevada a cabo por Gelón con fines políticos.

⁸¹³ *Vid.* n. 806.

la αἰσχρολογία, la utilización del lenguaje obsceno, insultante, justificado por el mito de Deméter y su sonrisa ante las bromas de Yambe⁸¹⁴.

Cuando el corintio Timoleón acepta capitanear una expedición contra el tirano Dionisio II de Siracusa, es comprensible que las dos diosas tengan presencia en los prodigios y señales con que Plutarco suele “decorar” los inicios de las campañas o los acontecimientos decisivos en la vida de sus biografiados. En el año 345 a. C. desembarcó en Sicilia al frente de un ejército de mercenarios con los que logró expulsar al tirano de Siracusa, derrotar a Hicetas, tirano de Leontinos, y aunar los ánimos de numerosas ciudades siciliotas hasta el punto de conseguir, con el apoyo de éstas, derrotar a los cartagineses en la batalla del río Crimiso en 341 a. C. Estas victorias de Timoleón fueron anticipadas por las señales que se manifestaron antes y durante su viaje por mar. En la *Vida de Timoleón* 8, 1 se recoge el sueño de las sacerdotisas de Perséfone de Corinto:

γενομένων δὲ τῶν νεῶν ἐτοίμων καὶ τοῖς στρατιώταις ὧν ἔδει πορισθέντων, αἱ μὲν ἱερεῖαι τῆς Κόρης ὄναρ ἔδοξαν ἰδεῖν τὰς θεὰς πρὸς ἀποδημίαν τινὰ στελλομένας καὶ λεγούσας ὡς Τιμολέοντι μέλλουσι συμπλεῖν εἰς Σικελίαν. διὸ καὶ τριήρη κατασκευάσαντες ἱερὰν οἱ Κορίνθιοι ταῖν θεαῖν ἐπωνόμασαν.

Cuando estuvieron dispuestas las naves y provistas de los soldados que necesitaban, las sacerdotisas de Core creyeron ver en sueños que las diosas se preparaban para un viaje y que decían que iban a navegar junto a Timoleón hacia Sicilia. Por ello, los corintios, tras aparejar una trirreme sagrada, la llamaron “de las dos diosas”.

La metrópolis de Siracusa, Corinto, contaba con un importante culto de Deméter y Core, cuyo santuario en las laderas del Acrocorinto presentaba un aspecto peculiar. Se organizaba en tres terrazas, en la más baja de las cuales se han hallado numerosas salas

⁸¹⁴ Diodoro Sículo 5, 4, 7: τῆς δὲ Δήμητρος τὸν καιρὸν τῆς θυσίας προέκριναν ἐν ᾧ τὴν ἀρχὴν ὁ σπόρος τοῦ σίτου λαμβάνει, ἐπὶ δ' ἡμέρας δέκα πανήγυριν ἄγουσιν ἐπώνυμον τῆς θεοῦ ταύτης, τῇ τε λαμπρότητι τῆς παρασκευῆς μεγαλοπρεπεστάτην καὶ τῇ διασκευῇ μιμούμενοι τὸν ἀρχαῖον βίον. ἔθος δ' ἐστὶν αὐτοῖς ἐν ταύταις ταῖς ἡμέραις αἰσχρολογεῖν κατὰ τὰς πρὸς ἀλλήλους ὁμιλίας διὰ τὸ τὴν θεὸν ἐπὶ τῇ τῆς Κόρης ἀρπαγῇ λυπούμενην γελάσαι διὰ τὴν αἰσχρολογίαν. (*Y escogieron como ocasión del sacrificio de Deméter el momento en que la semilla del trigo toma su comienzo, y durante diez días celebran una fiesta solemne que lleva el nombre de esa diosa, imitando el modo de vida antiguo con la magnificencia de su preparación y con su aspecto. Y tienen la costumbre, en esos días, de decirse obscenidades unos a otros en sus reuniones a causa de que la diosa, que estaba afligida por el rapto de Core, se rió por la conversación obscena*)

de banquete. En el s. V a. C. existían treinta de estas salas, con asientos para acomodar entre 200 y 240 personas, más que en cualquier otro santuario griego, además de contar con espacios para lavar y cocinar. La terraza media se destinaba a sacrificios y ofrendas, y la más elevada tenía una zona teatral tallada en la roca con capacidad para unas 90 personas. Las primeras ofrendas datan de mediados del s. VIII a. C., pero ya en el s. VII a. C. hay una gran variedad de ellas, con un marcado carácter femenino (joyas de bronce, espejos, figuras de terracota y bandejas de ofrendas en miniatura, también de terracota, algunas con forma de λίκνον o aventador, y que contenían pasteles pequeños, frutas o panes del mismo material), aunque no está claro todavía si sólo las mujeres tenían acceso a las salas. Larson⁸¹⁵ indica que apenas se han encontrado objetos importados, como sí ocurre en el santuario de Hera en Perajora, de lo que se deduce que no era un culto que atrajera a los extranjeros. Aún así, las sacerdotisas encargadas del santuario y el festival debían de gozar de cierto prestigio, si se le dio tanta importancia a su sueño. Las diosas, dijeron, prestarían su apoyo a Timoleón y, en agradecimiento, se le dio el nombre de aquéllas a una de las naves.

El mismo episodio cuenta Diodoro Sículo, con la variante de que es el propio Timoleón el que honra a las diosas seleccionando la mejor de las naves para ponerle sus nombres⁸¹⁶. En el mencionado pasaje de Diodoro se señala que la isla estaba consagrada a ellas, al igual que hace Plutarco un poco más adelante, en 8, 3-4, al describir el fuego que se encendió en mitad de la noche junto a las naves y que interpretaron como una nueva señal del favor divino:

[3] καὶ νυκτὸς ἐμβαλὼν εἰς τὸ πέλαγος καὶ πνεύματι καλῶ χρώμενος, ἔδοξεν αἰφνιδίως ῥαγέντα τὸν οὐρανὸν ὑπὲρ τῆς νεῶς ἐκχέαι πολὺ καὶ περιφανὲς πῦρ. ἐκ δὲ τούτου λαμπὰς ἀρθεῖσα ταῖς μυστικαῖς ἐμφορῆς καὶ συμπαραθέουσα τὸν αὐτὸν δρόμον, ἧ μάλιστα τῆς Ἰταλίας ἐπεῖχον οἱ κυβερνήται, κατέσκηψεν. [4] οἱ δὲ μάντιες τὸ φάσμα τοῖς ὄνειρασι τῶν ἱερείων μαρτυρεῖν ἀπεφαίνοντο καὶ τὰς θεὰς

⁸¹⁵ Larson (2007: 78).

⁸¹⁶ Diodoro Sículo 16, 66, 4-5: [4] ὁ δὲ Τιμολέων προακηκῶς ἦν ἐν Κορίνθῳ τῶν τῆς Δήμητρος καὶ Κόρης ἱερείων ὅτι κατὰ τὸν ὕπνον αὐταῖς αἱ θεαὶ προήγγειλαν συμπλεύσεσθαι τοῖς περὶ τὸν Τιμολέοντα κατὰ τὸν πλοῦν τὸν εἰς τὴν ἱερὰ αὐτῶν νῆσον. [5] διόπερ ὁ Τιμολέων καὶ οἱ συμπλέοντες περιχαρεῖς ἦσαν, ὡς τῶν θεῶν συνεργουσῶν αὐτοῖς. τὴν δ' ἀρίστην τῶν νεῶν καθιερώσας ταῖς θεαῖς ὁ Τιμολέων ὠνόμασεν αὐτὴν Δήμητρος καὶ Κόρης ἱεράν. ([4] *Timoleón había oído en Corinto de las sacerdotisas de Deméter y Core que en sueños las diosas les anunciaron que iban a navegar con los que acompañaban a Timoleón en su viaje a la isla consagrada a ellas.* [5] *Por ello, Timoleón y los que navegaban con él estaban muy contentos, porque las diosas iban a colaborar con ellos. Y Timoleón, tras consagrar la mejor de las naves a las diosas, la nombró "la consagrada a Deméter y Core"*)

συνεφαπτομένης τῆς στρατείας προφαίνεται ἐξ οὐρανοῦ τὸ σέλας. εἶναι γὰρ ἱερὰν τῆς Κόρης τὴν Σικελίαν, ἐπεὶ καὶ τὰ περὶ τὴν ἀρπαγὴν αὐτόθι μυθολογοῦσι γενέσθαι, καὶ τὴν νῆσον ἐν τοῖς γάμοις ἀνακαλυπτήριον αὐτῇ δοθῆναι.

[3] *Y, tras echarse por la noche al mar y sirviéndose de un viento favorable, creyó que súbitamente el cielo, desgarrándose, vertía sobre la nave un fuego abundante y visible. Tras unirse, procedente de él, una antorcha semejante a la de los misterios y navegar a su lado, cayó sobre el mismo recorrido de Italia adonde se dirigían precisamente los pilotos. [4] Y los adivinos opinaban que la visión daba fe de los sueños de las sacerdotisas y que las diosas, puesto que emprendían junto a ellos la campaña, mostraban desde el cielo su resplandor. Pues Sicilia está consagrada a Core, porque cuentan que allí tuvo lugar lo relativo a su rapto y que se le regaló a ella la isla en sus bodas como dote.*

El fuego nocturno, de procedencia sobrenatural, se asoció inmediatamente a las antorchas que caracterizaban el ritual de los misterios de Eleusis: del mismo modo que la luz que desprendían las antorchas guiaba a los μύσται hasta la revelación de los ἱερά en el interior del Telesterio, así también las luces nocturnas conducían al ejército de Timoleón hacia Sicilia, la isla “consagrada a Core”. En esta ocasión, insiste Plutarco en el hecho de que era Perséfone la principal de las dos diosas en la isla.

Poco se sabe de ellas, pero eran varias las fiestas de Sicilia que celebraban distintos episodios de su mito. Ya se ha mencionado la θεογαμία, el recordatorio del matrimonio sagrado, pero también Diodoro Sículo⁸¹⁷ alude a la Κόρης καταγωγή y aparentemente tenía también lugar una Ἄνθεσφορία, una ofrenda de flores a Core, quizá en recuerdo de las que ella misma recogía en el momento de su rapto. Plutarco, en cambio, utiliza un término genérico, τὰ Κόρεια, que, en opinión de Curbera⁸¹⁸, no se refería a ningún festival en concreto, sino que podía ser válido para aludir a cualquiera

⁸¹⁷ Diodoro Sículo 5, 4, 6: τῆς μὲν γὰρ Κόρης τὴν καταγωγὴν ἐποίησαντο περὶ τὸν καιρὸν ἐν ᾧ τὸν τοῦ σίτου καρπὸν τελεσιουργεῖσθαι συνέβαινε, καὶ ταύτην τὴν θυσίαν καὶ πανήγυριν μετὰ τοσαύτης ἀγνειας καὶ σπουδῆς ἐπιτελοῦσιν ὅσης εἰκός ἐστι τοὺς τῆ κρατίστη δωρεᾷ προκριθέντας τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἀποδιδόναι τὰς χάριτας. (*Pues la llegada de Core la mandaron hacer en el momento en que el fruto del trigo está listo y llevan a cabo ese sacrificio y fiesta solemne con tanta santidad y esfuerzo cuanto es natural que los que han sido distinguidos de los demás hombres por tan gran regalo correspondan en agradecimiento*)

⁸¹⁸ Curbera (1997: 397-408).

dedicado a la diosa, en la *Vida de Dión* 56, 3-4, con el fin de enfatizar la impiedad de Calipo, amigo de Dión, que lo traicionó incluso después de haber jurado que no lo haría:

[3] αἱ δ' ἠξίουσαν αὐτὸν ὁμόσαι τὸν μέγαν ὄρκον. ἦν δὲ τοιοῦτος· καταβάς εἰς τὸ τῶν Θεσμοφόρων τέμενος ὁ διδοὺς τὴν πίστιν, ἱερῶν τινῶν γενομένων, περιβάλλεται τὴν πορφυρίδα τῆς θεοῦ καὶ λαβὼν δᾶδα καιομένην ἀπόμνυσι. [4] ταῦτα ποιήσας ὁ Κάλλιπος πάντα καὶ τὸν ὄρκον ἀπομόσας, οὕτω κατεγέλασε τῶν θεῶν, ὥστε περιμείνας τὴν ἑορτὴν ἧς ὤμοσε θεοῦ δρᾶ τὸν φόνον ἐν τοῖς Κορείοις, οὐδὲν ἴσως τὸ περὶ τὴν ἡμέραν τῆς θεοῦ ποιησάμενος, ὡς ἀσεβουμένης πάντως, εἰ καὶ κατ' ἄλλον χρόνον ἔσφαττε τὸν μύστιν αὐτῆς ὁ μυσταγωγός.

[3] *Pues ellas consideraban justo que él hiciera el gran juramento. Era de esta manera: tras bajar al santuario de las diosas Tesmóforos, el que presta el juramento, echa en torno suyo, realizados unos sacrificios, un vestido de púrpura de la diosa y, tras tomar una antorcha encendida, jura. [4] Habiendo hecho todo esto y habiendo jurado, tanto se burló de las diosas Calipo que, tras aguardar la fiesta de la diosa por la que juró, ejecuta el asesinato en el festival de Core, sin haber hecho ningún caso de lo relativo al día de la diosa, en la idea de que era ésta ultrajada enteramente incluso si en otro momento mataba a un iniciado suyo el mistagogo.*

La importancia política de Deméter y Core dependía de la posición que hubiera alcanzado su culto en cada estado. En Atenas, eran diosas destacadas gracias al prestigio del culto eleusino. Por ello, Deméter aparece entre los dioses que se invocaban en los juramentos públicos, Zeus, Apolo, Posidón y Atenea. Los atenienses juraban por Zeus, Posidón y Deméter, o por Zeus, Atenea, Posidón y Deméter⁸¹⁹. Así invocaban los dos centros sagrados más importantes del Ática, la Acrópolis y Eleusis. Valdés⁸²⁰ señala que el juramento de los heliastas, ὄρκος ὁ Ἡλιαστικός, se realizaba por Zeus, Apolo *Patroos* y Deméter, y que se remontaba a Solón. Según Valdés, el legislador adaptó el juramento tradicional por Zeus, Helios y Gea, presente en la *Ilíada*, y lo transformó de acuerdo con los intereses de su momento, propiciando la identificación de Helios con Apolo *Patroos*, que a partir de Solón pasó a considerarse ancestro de los atenienses, y de Gea con

⁸¹⁹ Burkert (2007: 74).

⁸²⁰ Valdés (1998: 87-89).

Deméter, que cobró gran importancia entonces con la incorporación de los misterios eleusinos a Atenas. En Siracusa, el μέγας ὄρκος o gran juramento que menciona la *Vida de Dión* 56, 3 era tomado en nombre de las dos θεοὶ Θεσμοφόροι, ya como divinidades principales del estado, una posición que no se sabe con seguridad que ocuparan, ya como formas del gran espíritu de la tierra, el genio tutelar primitivo del juramento⁸²¹. La segunda opción parece la más probable, pues los gestos rituales que debía llevar a cabo quien juraba tenían un marcado carácter ctónico: según indica el texto de Plutarco, era necesario realizar unos sacrificios, seguramente dejando fluir la sangre de la víctima hacia el suelo para ser absorbida por la tierra, vestirse con una túnica púrpura y sostener, mientras prestaba el juramento, una antorcha encendida, uno de los principales símbolos de Deméter y Core. Estas acciones debían realizarse dentro del santuario de las diosas, testigos sobrehumanos del juramento. En general, el ὄρκος se caracterizaba por su irrevocabilidad y por el terror que infundía. Se creía que su incumplimiento podía causar graves daños al perjuro. En Siracusa, el ritual del μέγας ὄρκος se reservaba para presuntos enemigos del estado, era especialmente solemne. Se sabe de dos ciudadanos que se vieron sometidos a él. Diodoro Sículo habla del juramento que llevó a cabo Agatocles para confirmar que no tenía intención de dañar la democracia, cuando, a la muerte de Timoleón, se hizo con el poder en Siracusa e inauguró una tiranía de carácter popular en 371 a. C.⁸²². El segundo caso es el de Calipo, el que fuera μυσταγωγός de Dión⁸²³. Tras surgir entre ambos una estrecha relación durante la estancia del siciliota Dión en Atenas, nacida a raíz de la iniciación de éste en los misterios eleusinos, Calipo lo acompañó en su regreso a Sicilia en 357 a. C. Apenas tres años después, por alguna razón hoy desconocida, Calipo intrigó contra Dión y lo hizo asesinar, después de lo cual ejerció el poder durante un año con el beneplácito de los siracusanos, que lo consideraron su libertador por haberlos librado del tirano.

Aristómaca y Areta, mujer y hermana de Dión, sospechaban de las intenciones de Calipo y fueron ellas quienes le propusieron hacer el “gran juramento” por las dos diosas, probablemente el ὄρκος más temido, más digno de respeto en Siracusa, por la

⁸²¹ Farnell (1977, vol. III: 74).

⁸²² Diodoro Sículo 19, 5: παραχθεις [Ἀγαθοκλής] εἰς τὸ Δήμητρος ἱερὸν ὑπὸ τῶν πολιτῶν ὤμοσε μηδὲν ἐναντιωθήσεσθαι τῇ δημοκρατίᾳ. (*Tras ser conducido [Agatocles] por los ciudadanos al santuario de Deméter, juró que en nada se opondría a la democracia*)

⁸²³ *Vid.* pp. 365-366.

devoción profesada a Deméter y Core. Plutarco insiste en el hecho de que, a pesar de haber cumplido con los requisitos que exigía tal ritual, el traidor no dudó en menospreciar el juramento y ordenar la muerte de Dión. El perjurio se une a la coincidencia del asesinato con la celebración de una fiesta en honor de Core, acto de impiedad de tanta gravedad que, en opinión del queronense, llegó a ser castigado por las diosas poco después, con la pérdida de Siracusa y su muerte a manos de sus propios soldados⁸²⁴. Deméter y Core aparecen así relacionadas con el éxito o el fracaso de determinadas acciones, ofrecen su favor o se oponen al triunfo de determinados personajes históricos, según el análisis de los autores antiguos: Timoleón contó con el apoyo de las dos diosas, manifestado en las luces y fenómenos atmosféricos que acompañaron su navegación hacia Sicilia, así como en los sueños proféticos de las sacerdotisas de las diosas; Calipo, por otro lado, vio castigada su impiedad con la ruina de sus negocios y su muerte apenas un año después del asesinato de Dión, relato que recuerda a la venganza de Proserpina ejecutada contra Pirro, como recuerda Tito Livio⁸²⁵, el rey del Epiro que, tras una exitosa campaña en Sicilia y en el camino de regreso a Italia, despojó el templo consagrado a la diosa en Locris Epicefiria, donde su culto era especialmente destacado⁸²⁶.

No es, sin embargo, esta faceta vengativa de las diosas la que prevalece. No eran diosas especialmente conectadas con lo militar ni lo político, sino que su esfera de poder, de gran importancia para todos los sectores de la sociedad, estaba orientada a la fertilidad, la prosperidad y la felicidad tanto en este mundo como en el del más allá, razones más que suficientes para ser veneradas en todo el mundo griego y para

⁸²⁴ Plutarco, *Vida de Dión* 58, 3: οὐ μὴν πολὺν χρόνον ὁ Κάλλιππος ἐγκλημα τῆς τύχης καὶ τῶν θεῶν περιῶν, ὡς περιωρώντων ἐξ ἀσεβήματος ἄνθρωπον τηλικούτου κτώμενον ἡγεμονίας καὶ πράγματα, ταχὺ δ' ἀξίαν δίκην ἔδωκεν. (No durante mucho tiempo quedó Calipo como motivo de queja de la fortuna y de las diosas, como si permitieran que un hombre que, a partir de tamaña impiedad, adquiriera poder y negocios, sino que rápidamente pagó un castigo digno)

⁸²⁵ Tito Livio 29, 18, 3-5: [3] *fanum est apud nos Proserpinae, de cuius sanctitate templi credo aliquam famam ad vos pervenisse Pyrrhi bello*, [4] *qui cum ex Sicilia rediens Locros classe praeterveheretur, (...) thesauros quoque Proserpinae intactos ad eam diem spoliavit; atque ita pecunia in naves inposita, ipse terra est profectus*. [5] *quid ergo evenit, patres conscripti? classis postero die foedissima tempestate lacerata, omnesque naves quae sacram pecuniam habuerunt in litora nostra eiectae sunt*. ([3] *Hay entre nosotros un santuario de Proserpina de la santidad de cuyo templo alguna fama hasta vosotros creo que habrá llegado por la guerra de Pirro*, [4] *que cuando pasaba navegando con su flota por delante de Locri al volver de Sicilia (...) robó los tesoros de Proserpina, intactos hasta ese día. Y, colocada la riqueza así en sus naves, él mismo se marchó por tierra*. [5] *Así pues, ¿qué sucedió, padres conscritos? Al día siguiente, la flota fue destrozada por una funestísima tormenta y todas las naves que habían tenido la riqueza sagrada fueron arrojadas a nuestras costas*). Plutarco, en su biografía de Pirro, omite este episodio.

⁸²⁶ *Vid.* p. 379.

conservar sus ritos, sobre todo sus misterios, prácticamente hasta el final de la Antigüedad.

7.6. Conclusiones

El conjunto de cultos, ritos y festivales que los griegos consagraron a Deméter y Core se orientaron de manera general a la tierra, en primer lugar como productora del grano y garante de la subsistencia de la población, y, en segundo, como lugar de ultratumba que recibe a los difuntos tras la muerte. Las biografías plutarqueas, especialmente las griegas, aun sin tener como objetivo informar a sus lectores acerca de estos cultos, permiten recorrer la geografía helena y descubrir en ella numerosas manifestaciones de los ritos mantenidos durante siglos en honor de las dos diosas, no sólo en el territorio continental, sino también en las colonias a uno y otro lado del Mediterráneo.

Naturalmente, los dos festivales más conocidos, las Tesmoforias y los misterios de Eleusis, están presentes en la mayoría de las alusiones que Plutarco hace a la religión de Deméter y Core. Las Tesmoforias, al contrario que el culto eleusino, que nunca abandonó su sede a unos pocos kilómetros de Atenas, se celebraban en infinidad de localidades y se caracterizaban por ser un ritual exclusivo para mujeres, como Plutarco deja claro al mencionar las Tesmoforias tebanas en la *Vida de Pelópidas*. No obstante, sus menciones a los cultos de Deméter Tesmóforo o Eleusina se centran habitualmente en los festivales atenienses. Cuando Demóstenes muere en Calauria, su muerte coincide con el día de ayuno de las Tesmoforias de Atenas, la Νηστεία; cuando Solón urde una estratagema para arrebatar Salamina a los megarenses, aprovecha la celebración de un “sacrificio tradicional” a manos de las mujeres atenienses en honor de Deméter en un demo cercano, Halimunte; cuando Eumenes sueña la noche antes de su enfrentamiento con Crátero, ve que “dos Alejandro” luchan entre sí y que a cada uno lo apoya una diosa que, en Atenas, tiene relación con el grano, Atenea y Deméter.

Si las alusiones en las *Vidas* a las Tesmoforias y otros ritos femeninos destinados a promover la fertilidad de la tierra, como el de Halimunte, son concisas y no todo lo detalladas que a los estudiosos gustaría, las referidas a los misterios de Eleusis, obviando el hecho de que ningún autor griego antiguo osó relatar los secretos de la

célebre iniciación nocturna, la τελετή, resultan abundantes y proporcionan información variada.

La importancia de su celebración anual a lo largo de todo un milenio se observa en la insistencia a la hora de subrayar que fueron cancelados en una ocasión, como señal de duelo tras la destrucción de Tebas por Alejandro. Dos *Vidas* recogen este hecho, la del conquistador macedonio y la del romano Camilo. De manera paralela, la *Vida de Fabio Máximo* cuenta cómo un desastre militar, la derrota en Cannas ante Aníbal, forzó también la cancelación de una fiesta de Ceres, aunque no se trataba de un festival de siembra, como es el caso de los misterios eleusinos, sino de cosecha.

Distintas biografías permiten reconstruir en cierto modo la historia del culto místico, por un lado, y el programa de éste, por otro. En el primer caso, las *Vidas paralelas* abarcan desde la “conquista” mítica de Eleusis, hazaña atribuida por Plutarco a Teseo, hasta la iniciación de extranjeros como Dión de Siracusa o de célebres personajes romanos del s. I a. C., como Sila y Marco Antonio, pasando por la restauración de la procesión de Yaco y su protección de la amenaza lacedemonia a manos de Alcibiades, descrita minuciosamente en su *Vida*. Otras, en cambio, ofrecen datos relativos a la arquitectura del santuario eleusino, como la *Vida de Pericles* y su enumeración de arquitectos implicados en la reconstrucción del Telesterio en el s. V a. C., al personal sacerdotal y su particular vestimenta, como ocurre en la *Vida de Aristides* y la *Vida de Alcibiades*, o a los ritos llevados a cabo cada día durante el período de celebración del festival: la *Vida de Foción* y la *Vida de Camilo* recuerdan la feliz victoria de Cabrias en Naxos, alcanzada el día de ἄλαδε μύσται, con lo que contribuyó a reforzar el espíritu festivo de tal día, que incluía el baño de los iniciados en el mar con la ofrenda típica de Deméter, el lechón, en brazos; la espectacular πομπή que encabezaba Yaco desde Atenas hacia Eleusis es situada el día 20 de Boedromión por las biografías de Foción y Camilo; la de Temístocles recoge la conocida anécdota narrada mucho antes por Heródoto de la “nube mística” y los gritos fantasmales que, surgidos de manera inexplicable en Eleusis, cayeron sobre la flota persa de Jerjes en los momentos previos a la batalla de Salamina.

El silencio que se exigía a los iniciados acerca de los ritos realizados en el Telesterio queda patente en las acusaciones de impiedad incluidas por Plutarco, una de ellas literalmente, en la *Vida de Alcibiades*, y la gravedad de su delito, en las

maldiciones que los sacerdotes dirigieron públicamente contra él. En cuanto a las distintas fases de la iniciación, el pasaje de la *Vida de Demetrio* relativo a su deseo de superarlas todas a la vez resulta sumamente útil: si participar en los misterios menores en Agra, en los misterios mayores en Eleusis y en la *epopteia* posterior suponía un período de 18 meses, este rey macedonio logró, por medio de sucesivos decretos, convertirse en ἐπόπτης en un solo día. El léxico religioso contenido en el pasaje es fundamental para conocer las diversas fases de la τελετή.

Personajes de distintas épocas y orígenes aparecen en las *Vidas* buscando los beneficios que ofrecían los misterios: la prosperidad agraria en vida y la bienaventuranza tras la muerte. Este segundo don de las diosas las conectaba con el mundo de los muertos, el que se halla bajo tierra. Y es esto algo también presente en otro conjunto de *Vidas paralelas* que hablan de ritos y costumbres no tan conocidas como los grandes festivales anteriores, las Tesmoforias y los misterios de Eleusis, y no celebrados en Atenas, sino en otros lugares del Mediterráneo, en ocasiones muy alejados entre sí.

El epíteto Χθονία, que alude a su relación con el inframundo, es recogido en la *Vida de Pompeyo*, en su catálogo de templos saqueados por piratas; Licurgo, tal como indica Plutarco en su biografía, estableció concluir el duelo con un sacrificio a Deméter, y en la *Vida de Numa*, rey romano puesto en paralelo con el anterior, el queronense insinúa una identificación entre Libitina, divinidad etrusca de los entierros, y Perséfone. Esta divinidad, normalmente honrada junto a su madre, tenía un papel destacado en el culto de determinadas ciudades antiguas, con connotaciones ctónicas en estos casos. Plutarco menciona el sacrificio de una víctima negra en su honor en Cícico y lo presenta como uno de los principales ritos de esa localidad en la *Vida de Lúculo*; recoge asimismo la tradición que convertía a Sicilia en lugar consagrado a la diosa, su regalo de bodas tras el rapto a manos de su tío Hades, y explica con cierto grado de detalle el ritual del gran juramento que tenía lugar en Siracusa bajo la autoridad de las dos diosas, todo ello en la *Vida de Dión*.

Las antorchas constituyen, junto a la espiga, un elemento simbólico esencial en los cultos de Deméter y Core. El mito muestra a la primera buscando con teas encendidas a la segunda y al héroe Eubuleo guiando a ésta con la ayuda de una antorcha desde el mundo de los muertos hacia la superficie, al encuentro de su madre. Los ritos

contienen antorchas igualmente, sobre todo los nocturnos, los que tenían lugar en el Telesterio. Incluso autores cristianos, como Lactancio Plácido, mencionan las antorchas con relación a Deméter y su hija. Plutarco las menciona en manos de aquéllos que se disponían a realizar el gran juramento en Siracusa, en concreto en manos de Calipo, según se cuenta en la *Vida de Dión*, y también en la expedición de Timoleón hacia Sicilia, cuando una luz brillante semejante a la que procede de las numerosas antorchas que portaban los participantes en los misterios iluminó el cielo nocturno demostrando que las diosas apoyaban la campaña.

Estas señales ominosas, positivas o negativas, preceden en las *Vidas* plutarqueas a los acontecimientos más destacados en los que tomaron parte sus personajes. Sueños, como el de Eumenes en su *Vida*, el de Arimnesto en la *Vida de Aristides* o el de las sacerdotisas de Core en la *Vida de Timoleón*; prodigios, como la nube y el griterío sobrenaturales atribuidos a la protección de Yaco previos a la batalla de Salamina; hechos desafortunados como el accidente del μύστης devorado por un animal marino o la pérdida de color de las cintas que cerraban las cestas sagradas de los misterios, anunciaban el triunfo o la derrota a quien supiera observarlos e interpretarlos adecuadamente. Plutarco, estudioso de los hechos *a posteriori*, sabe colocar estos signos en su relato para adelantar al lector el resultado de las acciones de sus “héroes”, aunque en algunos casos sean invenciones tardías más o menos creíbles. Al mismo tiempo, está atento a la coincidencia de determinados sucesos históricos con fechas señaladas en el calendario religioso anual, pues el carácter de ciertas fiestas o ritos, más festivo o más lúgubre, ayuda a interpretar, a juicio del queronense, el significado de estos sucesos, a encontrar en ellos la presencia benefactora de la divinidad o la desdicha de los personajes, concordante con el tono funesto de algunas fiestas griegas.

8. Dioniso

La religión dionisiaca tiene una destacada presencia en la obra plutarqua, donde pueden hallarse numerosos epítetos del dios, descripciones de rituales, narraciones de episodios míticos e, incluso, el uso ocasional de términos pertenecientes a la esfera báquica en contextos profanos. Plutarco resulta una fuente fundamental para el estudio del dionisismo en la época tardohelenística, dado que en él confluyen, de un lado, las reflexiones platónicas sobre este fenómeno religioso y, de otro, la teología derivada de las *Bacantes* de Eurípides, corrientes a las que se unió la tradición del orfismo⁸²⁷, que no puede entenderse separado del dionisismo.

Su labor como sacerdote de Apolo en el santuario de Delfos le proporcionó una posición inmejorable para reflexionar sobre la relación entre las dos divinidades que ocupaban el sitio (Apolo durante la mayor parte del año y Dioniso, durante los meses invernales⁸²⁸) y llegar a la conclusión de que no se trataba de dos polos opuestos, sino complementarios y con rasgos comunes: ambos son dioses epifánicos que trascienden los límites de la ciudad, además de que la inspiración adivinatoria que Apolo concedía a la Pítia no quedaba tan alejada del trance dionisiaco de las ménades, y de que ambos dioses aparecen, con sus acompañantes correspondientes, en la decoración de los frontones del templo de Apolo en Delfos del s. IV a. C.: Apolo, Ártemis, Leto y las Musas, en un lado; Dioniso y las Tíades, en otro⁸²⁹. Clea, la gran amiga de Plutarco, a la que dedicó dos de sus obras de madurez, *Virtudes de las mujeres* y *Sobre Isis y Osiris*, era ἀρχηίς⁸³⁰ o directora del θίασος de Tíades que cada dos años celebraba ritos nocturnos báquicos en el Parnaso, y el propio Plutarco era un βεβακχευμένος, pues se había iniciado, junto con su esposa, en los misterios dionisiacos.

⁸²⁷ Calvo Martínez (1999: 129-138).

⁸²⁸ Plutarco, *Sobre la E de Delfos* 388e: πρὸς τὸν Διόνυσον, ὃ τῶν Δελφῶν οὐδὲν ἦττον ἢ τῷ Ἀπόλλωνι μετέστιν. (Con relación a Dioniso, que participa de Delfos no menos que Apolo)

⁸²⁹ Pausanias 10, 19, 4: τὰ δὲ ἐν τοῖς ἀετοῖς, ἔστιν Ἄρτεμις καὶ Λητώ καὶ Ἀπόλλων καὶ Μοῦσαι δύσιν τε Ἥλιου καὶ Διόνυσός τε καὶ αἱ γυναῖκες αἱ Θυιάδες. (En cuanto a la decoración en los frontones, está Ártemis, Leto, Apolo y las Musas, y la puesta de sol, Dioniso y las Tíades)

⁸³⁰ Plutarco, *Sobre Isis y Osiris* 364e: ὅτι μὲν οὖν ὁ αὐτός [Ἵσιρις] ἐστὶ Διονύσω, τίνα μᾶλλον ἢ σὲ γινώσκειν, ὧ Κλέα, δὴ προσήκόν ἐστιν, ἀρχικλά μὲν οὖσαν ἐν Δελφοῖς τῶν Θυιάδων; (Que es [Osiris] el mismo que Dioniso, ¿quién es más conveniente que lo sepa que tú, Clea, que eres jefe de las Tíades en Delfos?)

La información relativa al culto de Dioniso en las *Vidas paralelas* es de naturaleza muy variada y abarca desde la alusión a diferentes versiones del mito (su nacimiento o su relación con Ariadna) hasta la mención de sacrificios concretos, como el de seres humanos realizado por Temístocles en honor de Dioniso Ὠμηστής, su especial relación con Heracles o con personajes históricos que en las biografías se sienten cercanos a este dios, como Antonio, Demetrio o Alejandro, o la aparición de grupos de adoradores en diversos puntos de Grecia, como es el caso de los llamados “artistas de Dioniso”.

En las biografías plutarqueas se muestran los dos aspectos fundamentales del poder del dios, relacionados con dos estados anómalos del alma: el trance y el vino. Diversos epítetos lo señalan como divinidad de la vegetación en general, especialmente de los árboles, para posteriormente especializarse como dios del vino. Plutarco señala en las *Charlas de sobremesa* que los helenos llamaβan a Dioniso Δενδρίτης⁸³¹, el dios “del árbol”, y las δενδροφορίαι o procesiones de árboles eran frecuentes en su honor⁸³². También presentaba en algunos lugares de Grecia el epíteto Ἄνθιος, que alude a las flores⁸³³ y se le asociaba a árboles concretos como el pino⁸³⁴, la higuera, de donde procede su epíteto Συκίτης⁸³⁵ o la vid, con cuya madera estaban fabricadas máscaras del dios en Naxos⁸³⁶ que se colgaban de las ramas de los árboles con el fin de que, mecidas por el viento, limpiaran el aire de influencias maléficās o difundieran el poder fertilizador del dios, una forma de magia común en los cultos rurales. Virgilio menciona este tipo de máscaras de madera y las figurillas que se colgaban de las ramas de los

⁸³¹ Plutarco, *Charlas de sobremesa* 5, 3, 1 (675f): Διονύσῳ Δενδρίτη πάντες ὡς ἔπος εἰπεῖν Ἑλληνας θύουσι. (*Todos los helenos, por así decir, sacrifican a Dioniso “el del árbol”*)

⁸³² Farnell (1977, vol. V: 118).

⁸³³ Pausanias 1, 31, 4: Φλυεῦσι δέ εἰσι καὶ Μυρρινουσίους τοῖς μὲν (...) βωμοὶ Διονύσου τε Ἄνθιου. (*Los de Flie y Mirrino tienen altares de Dioniso Floral*)

⁸³⁴ Plutarco, *Deberes del matrimonio* 5, 3, 1 (675f-676a): ὅτινι λόγῳ Ποσειδῶνι καὶ Διονύσῳ τὴν πίτυν οἱ παλαιοὶ καθωσίωσαν. (...) τῷ δὲ Διονύσῳ τὴν πίτυν ἀνιέρωσαν, ὡς ἐφηδύνουσαν τὸν οἶνον· τὰ γὰρ πιτωδὴ χορία λέγουσιν ἠδύοινον τὴν ἄμπελον φέρειν. (*Por qué razón los antiguos dedicaron el pino a Posidón y Dioniso. (...) Y a Dioniso consagraron el pino en la idea de que endulza el vino, pues dicen que las zonas abundantes en pino producen una vid de vino más dulce*)

⁸³⁵ Ateneo 3, 14: Σωσίβιος δ’ ὁ Λάκων ἀποδεικνὺς εὕρημα Διονύσου τὴν σύκην διὰ τοῦτο φησι καὶ Λακεδαιμονίους Συκίτην Διόνυσον τιμᾶν. (*Sosibio el laconio, que muestra la higuera como descubrimiento de Dioniso, afirma que por ello los lacedemonios honran a Dioniso “el de la higuera”*)

⁸³⁶ Ateneo 3, 14: Νάξιοι δὲ (...) Μειλίχιον καλεῖσθαι τὸν Διόνυσον διὰ τὴν τοῦ συκίνου καρποῦ παράδοσιν. διὸ καὶ πρόσωπον τοῦ θεοῦ παρὰ τοῖς Νάξιοις τὸ μὲν τοῦ Βακχέως καλουμένου Διονύσου εἶναι ἀμπέλινον, τὸ δὲ τοῦ Μειλίχιου σύκινον· τὸ γὰρ σύκινα μείλιχα καλεῖσθαι. (*Los naxios (...) llaman Dulce a Dioniso por su entrega del fruto del higo. Y de ahí que, entre los naxios, la máscara del dios Dioniso llamado Baco es de vid y la de Dioniso Dulce es de higuera, pues llaman dulzuras a los higos*)

pinos en sus *Geórgicas*⁸³⁷. Diversos ξόανα o antiguas esculturas de madera del dios que recibían culto se fabricaron a partir de troncos de árboles que, en las leyendas locales, habían caído del cielo⁸³⁸ o habían sido utilizados por personajes del mito. Así, Pausanias constata la existencia de un ξόανov de este tipo en Tebas, adornado con bronce y procedente de un tronco que cayó del cielo junto con el rayo que abrasó a Sémele, madre de Dioniso⁸³⁹, y de otros similares, cubiertos de oro y venerados en Corinto, cuya madera, cuenta en este caso la leyenda, procedía del árbol al que Penteo trepó para observar los rituales báquicos de las mujeres tebanas⁸⁴⁰.

8.1. Cultos de Dioniso y Ariadna

Ariadna, la única figura femenina con que Dioniso tuvo, en el mito, una relación amorosa de importancia, pudo compartir con el dios originariamente su carácter de diosa de la vegetación. Al menos, así pudo ser en el mundo minoico, aunque fuera posteriormente “degradada” a la condición de heroína, tal y como se conoce en los testimonios literarios⁸⁴¹. Ella, hija del rey cretense Minos, huyó de la isla con Teseo, al que ayuda a escapar del laberinto donde debía dar muerte al Minotauro. Prácticamente todas las versiones del mito coinciden hasta este punto, pero a partir de él aparece la figura de Dioniso y los relatos presentan diferencias. En unos casos, Teseo ni siquiera es

⁸³⁷ Virgilio, *Geórgicas* 2, 387: *oraque corticibus sumunt horrenda cavatis | et te, Bacche, vocant per carmina laeta tibique | oscilla ex alta suspendunt mollia pinu.* (Toman, de las cortezas ahuecadas, horribles máscaras y te invocan, Baco, por medio de alegres cantos y en tu honor cuelgan de lo alto de un pino delicadas figurillas)

⁸³⁸ *Vid.* p. 103.

⁸³⁹ Pausanias 9, 12, 4: *λέγεται δὲ καὶ τόδε, ὡς ὁμοῦ τῷ κεραυνῷ βληθέντι ἐς τὸν Σεμέλης θάλαμον πέσοι ξύλον ἐξ οὐρανοῦ· Πολύδωρον δὲ τὸ ξύλον τοῦτο χαλκῷ λέγουσιν ἐπικοσμήσαντα Διόνυσον καλέσαι Κάδμον.* (Y se cuenta también que al mismo tiempo que fue lanzado el rayo al tálamo de Sémele, cayó un tronco del cielo. Y cuentan que Polidoro, tras adornar con bronce este tronco, lo llamó Dioniso Cadmo)

⁸⁴⁰ Pausanias 2, 2, 6-7: *ἔστι οὖν ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς (...) Διονύσου ξόανα ἐπίχρυσα πλὴν τῶν προσώπων· τὰ δὲ πρόσωπα ἀλοιφῇ σφισιν ἐρυθρᾷ κεκόσμηται· Λύσιον δὲ, τὸν δὲ Βάχκειον ὀνομάζουσι. (...) Πενθέα ὑβρίζοντα ἐς Διόνυσον καὶ ἄλλα τολμᾶν λέγουσι καὶ τέλος ἐς τὸν Κιθαιρῶνα ἐλθεῖν ἐπὶ κατασκοπῇ τῶν γυναικῶν, ἀναβάντα δὲ ἐς δένδρον θεάσασθαι τὰ ποιούμενα· τὰς δὲ, ὡς ἐφόρασαν, καθελκύσαι τε αὐτίκα Πενθέα καὶ ζῶντος ἀποσπᾶν ἄλλο ἄλλην τοῦ σώματος· ὕστερον δὲ, ὡς Κορίνθιοι λέγουσιν, ἡ Πυθία χρᾶ σφισιν ἀνευρόντας τὸ δένδρον ἐκεῖνο ἴσα τῷ θεῷ σέβειν· καὶ ἀπ’ αὐτοῦ διὰ τόδε τὰς εἰκόνας πεποιήνται ταῦτα.* (Así pues, están en el ágora (...) estatuas de madera de Dioniso cubiertas de oro excepto los rostros. Los rostros son adornados por ellos con tinte rojo: llaman a uno Liberador y al otro, Baco. (...) Cuentan que Perseo, comportándose de manera insolente con Dioniso, se atreve a otras cosas y, en último lugar, fue al Citerón para observar a las mujeres y, tras subir a un árbol, contempló lo que hacían. Y que ellas, cuando lo descubrieron, al punto hicieron bajar a Penteo y tiraron del cuerpo vivo cada una de un lado. Y luego, según cuentan los corintios, la Pitia les ordena que, tras encontrar aquel árbol, lo veneren igual que al dios. Y a partir de él, a causa de esto, han fabricado estas imágenes)

⁸⁴¹ González Merino (2009: 47).

mencionado y Ariadna es la esposa del dios⁸⁴². En Homero no se recoge la unión de Dioniso y Ariadna, sino una versión marcadamente distinta: debido a unos “testimonios de Dioniso”, Ártemis mató a la joven cuando, junto a Teseo, arriba a Naxos⁸⁴³. El relato más conocido, sin embargo, incluye el olvido⁸⁴⁴ o el abandono de Ariadna en la isla por parte de Teseo y la unión de la joven con Dioniso cuando éste la encontró sola allí. Diodoro Sículo y Apolodoro indican que Ariadna no fue abandonada, sino arrebatada por el dios, que se había enamorado de ella. Diodoro concluye su relato con el catasterismo de la corona de Ariadna⁸⁴⁵ y Apolodoro nombra a los cuatro hijos que tuvo la pareja: Toante, Estáfílo, Enopión y Pepareto⁸⁴⁶. La relación de Ariadna con Teseo y Dioniso supuso el αἴτιον mítico de diversos cultos, algunos de los cuales se conocen tan sólo por el testimonio de Plutarco. Numerosos datos al respecto recoge la biografía de Teseo: junto al suicidio de Ariadna motivado por su abandono, existe también la noticia, de marcado carácter evemerista, de que contrajo matrimonio no con Dioniso, sino con un sacerdote del dios en Naxos, llamado Énaro, tal como se lee en la *Vida de Teseo* 20,1:

⁸⁴² En la *Teogonía* de Hesíodo, 947-949, ella obtiene de Zeus la inmortalidad cuando se convierte en la esposa de Dioniso: χρυσοκόμης δὲ Διώνυσος ζανθὴν Ἀριάδην, | κούρην Μίνως, θαλερὴν ποιήσας ἄκοιτιν. | τὴν δὲ οἱ ἀθάνατον καὶ ἀγήρω θῆκε Κρονίων. (*Y Dioniso, de dorada cabellera, a la rubia Ariadna, hija de Minos, la hizo su lozana esposa. Y para aquél, el Cronión la volvió inmortal y siempre joven*); en el *Hipólito* de Eurípides, 339, Fedra llama a su hermana Ariadna “esposa de Dioniso”, pero no alude a Teseo: σύ τ’, ὦ τάλαιν’ ὄμαιμε, Διονύσου δάμαρ. (*Y tú, oh desgraciada hermana, esposa de Dioniso*)

⁸⁴³ Homero, *Odisea* 11, 323-325: ἐκ Κρήτης ἐς γουνὸν Ἀθηνάων ἱεράων | ἦγε [Θησεύς] μὲν, οὐδ’ ἀπόνητο· πάρος δὲ μιν [Ἀριάδην] Ἄρτεμις ἔκτα | Δίῃ ἐν ἀμφιρύτῃ Διονύσου μαρτυρήσιν. (*De Creta a la colina de la sagrada Atenas la conducía [Teseo], pero no disfrutó de ella. Antes la mató [a Ariadna] Artemis en Día, rodeada por la corriente del mar, por testimonios de Dioniso*)

⁸⁴⁴ Teócrito 2, 45-46: τόσσον ἔχει λάθας, ὅσσον ποκα Θησεά φαντι | ἐν Δία λασθῆμεν εὐπλοκάμω Ἀριάδνας. (*Tanto olvido tenga cuanto dicen que, una vez, Teseo se olvidó de Ariadna, la del bien trenzado cabello, en Día*)

⁸⁴⁵ Diodoro Sículo 4, 61, 5: καὶ κλέψας τὴν Ἀριάδην ἔλαθεν ἐκπλεύσας νυκτός, καὶ κατήρεν εἰς νῆσον τὴν τότε μὲν Δίαν, νῦν δὲ Νάξον προσαγορευομένην. καθ’ ὃν δὴ χρόνον μυθολογοῦσι Διώνυσον ἐπιφανέντα, καὶ διὰ τὸ κάλλος τῆς Ἀριάδνης ἀφελόμενον τοῦ Θησεῶς τὴν παρθένον, ἔχειν αὐτὴν ὡς γυναῖκα γαμετὴν ἀγαπωμένην διαφερόντως. μετὰ γοῦν τὴν τελευταίαν αὐτῆς διὰ τὴν φιλοστοργίαν ἀθανάτων καταξιῶσαι τιμῶν, καταστερίσαντα τὸν ἐν οὐρανῷ στέφανον Ἀριάδνης. (*Y, habiendo arrebatado a Ariadna, se fue navegando a escondidas de noche, y arribó a una isla llamada entonces Día, ahora Naxos. Cuentan que Dioniso, tras mostrarse en ese momento y quitar a Teseo la muchacha a causa de la belleza de Ariadna, la tiene como su esposa muy amada. Y que después de la muerte de ella la consideró digna, por su afecto, de honras inmortales, colocando en el cielo la corona de Ariadna*)

⁸⁴⁶ Apolodoro *Építome* 1, 9: καὶ διὰ νυκτός μετὰ Ἀριάδνης καὶ τῶν παίδων εἰς Νάξον ἀφικνεῖται. ἔνθα Διώνυσος ἐρασθεὶς Ἀριάδνης ἤρπασε, καὶ κομίσας εἰς Λῆμνον ἐμίγη. καὶ γεννᾷ Θόαντα Στάφυλον Οἰνοπίωνα καὶ Πεπάρηθον. (*Y por la noche llega con Ariadna y los jóvenes a Naxos. Allí Dioniso, enamorado de Ariadna, la raptó y, tras llevarla a Lemnos, se unió a ella y engendra a Toante, Estáfílo, Enopión y Pepareto*)

οἱ μὲν γάρ ἀπάγξασθαί φασιν αὐτὴν ἀπολειφθεῖσαν ὑπὸ τοῦ Θησέως, οἱ δὲ εἰς Νάξον ὑπὸ ναυτῶν κομισθεῖσαν Οἰνάρῳ τῷ ἱερεῖ τοῦ Διονύσου συνοικεῖν, ἀπολειφθῆναι δὲ τοῦ Θησέως ἐρῶντος ἐτέρας.

Pues unos afirman que ella, tras ser abandonada por Teseo, se ahorcó; otros, que, tras ser llevada a Naxos por unos marinos, vivía con Énaro, el sacerdote de Dioniso, y que fue abandonada porque Teseo amaba a otra.

Dos de los hijos que Apolodoro nombra nacidos de Ariadna y Dioniso, Enopión y Estáfilo, son considerados en algunas fuentes, que Plutarco no especifica, hijos de Teseo y no del dios⁸⁴⁷.

Por lo que respecta a cultos concretos, Plutarco se detiene para hablar de dos celebrados en sendas islas: Chipre y Naxos. En la primera existía una tumba de Ariadna sobre la que se realizaban sacrificios en su honor una vez al año. La fiesta incluía la representación, por parte de un joven, de los dolores del parto que sufrió la heroína y que, en el relato mítico que sirve de explicación al rito, causaron su muerte. Según este relato, narrado con cierto detalle por Plutarco, como suele ocurrir cuando se trata de versiones míticas o de cultos poco conocidos, Teseo dejó a Ariadna, que estaba a la sazón embarazada, en Chipre, pues se hallaban en plena travesía y ella no soportaba la navegación en su estado. Las mujeres de la isla la trataron con sumo cuidado, a pesar de lo cual murió antes de dar a luz, de modo que fue enterrada en la isla. Cuando Teseo regresó por ella y supo lo sucedido, ordenó que se realizara un sacrificio en su honor y consagró dos figurillas, una de plata y otra de bronce⁸⁴⁸. Otra versión situaba la tumba

⁸⁴⁷ Plutarco, *Vida de Teseo* 20, 2: ἔνιοι δὲ καὶ τεκεῖν ἐκ Θησέως Ἀριάδνην Οἰνοπίωνα καὶ Στάφυλον. (Y algunos también afirman que Ariadna, de Teseo, dio a luz a Enopión y Estáfilo)

⁸⁴⁸ Plutarco, *Vida de Teseo* 20, 3-4: [3] ἀποθανοῦσαν δὲ θάψαι μὴ τεκοῦσαν. [4] ἐπελθόντα δὲ τὸν Θησέα καὶ περίλυπον γενόμενον τοῖς μὲν ἐγχωρίοις ἀπολιπεῖν χρήματα, συντάξαντα θύειν τῇ Ἀριάδνῃ, δύο δὲ μικροὺς ἀνδριαντίσκους ἰδρύσασθαι, τὸν μὲν ἀργυροῦν, τὸν δὲ χαλκοῦν. ἐν δὲ τῇ θυσίᾳ, τοῦ Γορπιαίου μὴνὸς ἰσταμένου δευτέρᾳ, κατακλινόμενόν τινα τῶν νεανίσκων φθέγγεσθαι καὶ ποιεῖν ἄπερ ὠδίνουσαι γυναῖκες. ([3] Cuenta que, tras morir, la enterraron sin haber dado a luz. [4] Y que Teseo, después de llegar y entristecerse sobremedera, dejó, por un lado, dinero a los habitantes del país; por otro, tras ordenar hacer un sacrificio en honor de Ariadna, consagró dos estatuillas pequeñas, una de plata, otra de bronce. Y en el sacrificio, en el segundo día del mes Gorpíeo, uno de los jóvenes, recostado, grita y actúa como las mujeres que sufren dolores de parto)

de Ariadna en Argos, en el santuario de Dioniso Cretense, que recibió este epíteto a partir de su relación con la hija de Minos, según recoge Pausanias⁸⁴⁹.

La variante del mito que se conservaba en Naxos era diferente a las ya comentadas y es Plutarco el único autor de la antigüedad que da noticias de ella. En esta versión, existen dos Ariadnas, una de las cuales se casó con Dioniso y tuvo un hijo, Estáfílo, el mismo que Plutarco encuentra en otras fuentes como hijo de Teseo. La otra Ariadna, que es νεωτέρα, más reciente, es la raptada por Teseo y posteriormente abandonada, pero no en Naxos, pues el relato que ha recogido Plutarco indica que llegó a la isla después de que el héroe se separara de ella. Allí murió y fue enterrada, y en su honor se celebraba un ritual de tipo fúnebre, que contrastaba con la alegre fiesta consagrada a la primera Ariadna⁸⁵⁰. Este culto doble puede responder a la doble naturaleza de Ariadna, divina y heroica.

En el culto de Atenas, Ariadna reaparece junto a Dioniso en el ritual de las Osoforias, que en la *Vida de Teseo* 23, 3 se pone en relación con el retorno mítico del héroe al Ática tras su victoria sobre el Minotauro y la liberación de los jóvenes que iban a ser devorados por él:

ἐπει δὲ ἐπανῆλθεν, αὐτόν τε πομπεῦσαι καὶ τοῦς νεανίσκους οὕτως ἀμπεχομένους ὡς νῦν ἀμπέχονται τοῦς ὄσχους φέροντες. φεροῦσι δὲ Διονύῳ καὶ Ἀριάδνῃ χαρίζομενοι διὰ τὸν μῦθον ἢ μᾶλλον ὅτι συγκομιζομένης ὀπώρας ἐπανῆλθον.

Después de que volvió, participaron en la procesión él y los jóvenes vestidos como ahora se visten los que llevan las cepas nuevas de racimos de uva. Y las llevan por agradar a Dioniso y Ariadna, a causa del mito, o más bien porque volvieron cuando llegaba el otoño.

⁸⁴⁹ Pausanias 2, 23, 7-8: [7] [Διόνυσον] τιμηθῆναι μεγάλως λέγουσιν ὑπὸ Ἀργείων καὶ τέμενός οἱ δοθῆναι τοῦτο ἐξάριετον· [8] Κρησίου δὲ ὕστερον ὠνομάσθη, διότι Ἀριάδνην ἀποθανοῦσαν ἔθαψεν ἐνταῦθα. ([7] *Dicen que [Dioniso] fue honrado magníficamente por los argivos y que se le concedió este santuario escogido.* [8] *Y después fue llamado Cretense, porque enterró allí a Ariadna cuando murió*)

⁸⁵⁰ Plutarco, *Vida de Teseo* 20, 5: καὶ Ναξίων δὲ τινες ἰδίως ἱστοροῦσι δύο Μίνωας γενέσθαι καὶ δύο Ἀριάδνας, ὧν τὴν μὲν Διονύσῳ γαμηθῆναι φασι ἐν Νάξῳ καὶ τοὺς περὶ Στάφυλον τέκειν, τὴν δὲ νεωτέραν ἀρπασθεῖσαν ὑπὸ τοῦ Θησέως καὶ ἀπολειφθεῖσαν εἰς Νάξον ἐλθεῖν. (...) ἀποθανεῖν δὲ καὶ τὴν Ἀριάδνην αὐτόθι καὶ τιμὰς ἔχειν οὐχ ὁμοίας τῇ προτέρᾳ. τῇ μὲν γὰρ ἡδομένους καὶ παίζοντας ἐορτάζειν, τὰς δὲ ταύτην δρωμένας θυσίας εἶναι πένθει τινὶ καὶ στυγνότητι μεμιγμένας. (*Algunos de los naxios cuentan de forma particular que hubo dos Minos y dos Ariadnas, una de las cuales, por un lado, dicen que se casó con Dioniso en Naxos y que dio a luz a Estáfílo y sus hermanos; la otra, más reciente, tras ser raptada y abandonada por Teseo, fue a Naxos. (...) Murió allí Ariadna y tienen honras no iguales a la primera, pues en honor de ésta celebran fiestas disfrutando y divirtiéndose, pero los sacrificios que se hacen en honor de aquella están mezclados con dolor y tristeza*)

Las Oscoforias tenían lugar en el mes de Pianepsión, que coincidía con los meses de octubre y noviembre. Se trata de un ritual antiguo, por lo que algunos de sus gestos y costumbres resultaban anómalos o peculiares y se recurrió a la leyenda de Teseo, que en el s. VI a. C. estaba desarrollando su forma canónica, para darles una explicación. El acto principal del ritual era la procesión que menciona Plutarco y que iba del santuario de Dioniso al de Atenea en Falero. No se especifica en las fuentes antiguas qué santuario de Dioniso constituía el punto de partida, pero se deduce, por la antigüedad de la fiesta, que sería el de Dioniso Λιμναῖος, también relacionado con el festival de las Antesterias, y no el de Dioniso Ἐλευθερεῦς, donde se desarrollaban las Grandes Dionisias, fiestas de las que se hablará más adelante. El elemento más característico de la procesión eran los ὄσχοι que portaban los participantes, ramas de vid con racimos de uva, y que daban nombre al ritual.

Una vez concluía la procesión, se realizaban sacrificios en el santuario de Atenea Esciras, en Falero, y se preparaba un banquete en el que se añadía a la carne de las víctimas otros alimentos que un grupo de mujeres llamadas Δειπνοφοροί llevaban consigo durante la πομπή. Estas mujeres contaban leyendas a los comensales durante el banquete, que debía de ser solemne. Como se ha dicho, éste y otros actos de la ceremonia se explicaban con relación al mito de Teseo, por medio de la llamada *interpretaio Theseana*⁸⁵¹. Según indica Plutarco poco antes, el héroe sustituyó en secreto a dos doncellas destinadas al Minotauro por dos muchachos a los que vistió con ropas femeninas para poder contar con más ayuda en su lucha contra el monstruo⁸⁵². En recuerdo de esta treta, los dos jóvenes que encabezaban la procesión llevaban vestidos de mujer. El hecho de que el heraldo que acompañaba la πομπή no llevara corona sobre su cabeza, sino sobre su bastón y que, durante las libaciones al final del sacrificio, los asistentes combinaran la exclamación “eleu, eleu”, un grito de triunfo, con “iou, iou”, que indicaba sorpresa o confusión, se atribuía a la mezcla de alegría y dolor que supuso el regreso feliz de Teseo a Atenas coincidiendo con el suicidio de su padre Egeo, que creía muerto a su hijo por el conocido olvido de las velas negras del barco, que Teseo

⁸⁵¹ Vid. pp. 217 y 262.

⁸⁵² Plutarco, *Vida de Teseo* 23, 2: οὐ γὰρ ἀπάσας αὐτὸν ἐξαγαγεῖν τὰς λαχούσας τότε παρθένους, ἀλλὰ τῶν συνήθων νεανίσκων δύο θηλυφανεῖς μὲν ὀφθῆναι καὶ νεαροῦς, ἀνδρώδεις δὲ τὰς ψυχὰς καὶ προθύμους (...) ἐμβαλεῖν εἰς τὸν τῶν παρθένων ἀριθμὸν. (*Pues no se llevó a todas las doncellas que habían sido designadas por suerte, sino que a dos de sus amigos jóvenes de aspecto femenino y delicado, pero de espíritu valeroso y resuelto (...) metió en el grupo de doncellas*)

debía haber cambiado por unas blancas si volvía victorioso. Por último, los relatos y leyendas de las Δειπνοφοροί en el banquete y el mismo hecho de que estas mujeres participaran en él, pues no era habitual en un banquete público, se creía que rememoraban los relatos con que las madres de los jóvenes que eran enviados a Creta como víctimas para el Minotauro entretenían a sus hijos antes de que zarparan hacia la isla.

Además de la procesión, se celebraba una carrera en la que tomaban parte jóvenes representantes de cada tribu y que tenía el mismo recorrido que la πομπή. El premio para el vencedor era una copa especial llamada *pentaploa* por contener una mezcla de cinco ingredientes: vino, miel, queso, harina de cebada y aceite⁸⁵³.

Plutarco señala dos posibles motivos para la fiesta: un ritual en honor de Dioniso y Ariadna o simplemente un festival de la vendimia. No obstante, no está claro si el destinatario primero del culto era Dioniso o Atenea, dado que pudo proceder de la isla de Salamina, de donde una diosa local, Esciras, que se adoraba antiguamente como divinidad protectora de la cosecha de uva, fue trasladada al Ática tras el enfrentamiento entre Atenas y Mégara por el control de la isla a finales del s. VII o principios del s. VI a. C., en que venció la primera. Esta diosa local se conectó con la divinidad Políada de Atenas y se combinaron sus nombres, dado como resultado Atenea Esciras, pero también se creó un vínculo con el dios del vino ateniense, haciendo que el inicio de la procesión se situara en el santuario de Dioniso Λιμναῖος. La diosa era, pues, aceptada en Atenas y reconocida por el estado, así como su ritual, pues es probable que en Salamina se celebrara una forma de Oscoforias⁸⁵⁴. La tendencia por parte de Atenas de asumir cultos locales procedentes de sus territorios vecinos se verá más adelante a propósito del culto de Dioniso Ἐλευθερέυς.

Volviendo al culto doble de Ariadna en Naxos, es destacable que, al igual que ella, Dioniso recibiera culto en la isla bajo dos epítetos diferentes, Μειλίχιος y Βακχεύς,

⁸⁵³ Ateneo 11, 92: τρέχειν δ' αὐτοὺς ἔχοντας ἀμπέλου κλάδον κατάκαρπον τὸν καλούμενον ὄσχον. τρέχουσι δ' ἐκ τοῦ ἱεροῦ τοῦ Διονύσου μέχρι τοῦ τῆς Σκιράδος Ἀθηνᾶς καὶ ὁ νικήσας λαμβάνει κύλικα τὴν λεγομένην πενταπλόαν καὶ κωμάζει μετὰ χοροῦ. πενταπλόα δ' ἡ κύλιξ καλεῖται καθ' ὅσον οἶνον ἔχει καὶ μέλι καὶ τυρὸν καὶ ἀλφίτων καὶ ἐλαίου βραχύ. (*Corren éstos con una rama de vid con frutos llamada osco. Y corren desde el santuario de Dioniso hasta el de Atenea Esciras y el que ha vencido consigue una copa llamada pentaploa y lo celebra cantando y danzando en grupo. Y la copa se llama pentaploa en tanto que contiene vino, miel, queso y un poco de harina de cebada y aceite de oliva*)

⁸⁵⁴ Parke (1977: 77-80).

asociado el primero a la higuera y sus frutos, el segundo, a la vid. Con la madera de estos árboles se fabricaron dos máscaras sagradas de Dioniso que señalaban la presencia del dios y servían como imágenes de culto⁸⁵⁵. La relación del dios con la isla era estrecha. El *Himno homérico a Dioniso* la menciona como uno de los posibles lugares de nacimiento de éste⁸⁵⁶, junto con Tebas y otros lugares más oscuros como Ícaro, isla cercana a Samos, o Drácano, un promontorio de la misma Ícaro, aunque el propio *Himno* tacha de falsas estas afirmaciones.

Toda Naxos estaba consagrada al dios, que llegó a enfrentarse con Posidón para obtener tal honor, como recuerda Plutarco en las *Charlas de sobremesa*⁸⁵⁷. De hecho, los documentos oficiales se databan con nombre del sacerdote de Dioniso y a partir del s. IV a. C. la cabeza de la divinidad era la única decoración que se usaba para las monedas en Naxos, como ocurría también en Andro y Micono desde el s. III a. C.⁸⁵⁸. El santuario de Dioniso era el mayor de la isla y su templo, que databa del s. VI a. C., era el más importante de las Cícladas en época arcaica. La combinación de un dios destacado con una figura femenina de culto secundaria, en este caso Dioniso y Ariadna, concuerda con los restos hallados en las excavaciones recientes del santuario de Hiria en Naxos, donde un templo de época geométrica se alzaba sobre los restos de un lugar de culto de época micénica, lugar en que posiblemente Ariadna fuera venerada como diosa local⁸⁵⁹. Precisamente este carácter de Ariadna era el que puede explicar su muerte en las diferentes versiones mencionadas arriba, ya fuera por los dolores del parto, ya por su suicidio: la muerte de los dioses de la vegetación simbolizaban el invierno y su resurrección coincidía con el renacimiento y el florecer de la primavera. No obstante, Casadio no ve que en el caso de Ariadna se produzca una resurrección, sino que ella, al

⁸⁵⁵ Vid. n. 836.

⁸⁵⁶ *Himno homérico a Dioniso* 1-7: οἱ μὲν γὰρ Δρακάνῳ σ' οἱ δ' Ἰκάρῳ ἠνεμοέσση | φάσ', οἱ δ' ἐν Νάξῳ, δῖον γένος, εἰραῖῳτα, | οἱ δὲ σ' ἐπ' Ἀλφείῳ ποταμῷ βαθυδιήεντι | κυσαμένην Σεμέλην τεκέειν Διὶ τερπικεραύνῳ, | ἄλλοι δ' ἐν Θήβησιν, ἄναξ, σε λέγουσι γενέσθαι, | ψευδόμενοι. (Pues unos dicen que Sémele te parió, hijo divino, tras estar embarazada de Zeus que goza con el rayo, en Drácano, otros en la ventosa Ícaro, otros en Naxos, otros junto al río Alfeo de profundos remolinos y otros cuentan que naciste, soberano, en Tebas, aunque mienten)

⁸⁵⁷ Plutarco, *Charlas de sobremesa* 741a: ὄν [Ποσειδῶνα] αὐτὸς εἴωθας ἰστορεῖν ἡμῖν ἠττώμενον πολλὰκις, ἐνταῦθα μὲν ὑπ' Ἀθηνᾶς ἐν Δελφοῖς δ' ὑπὸ τοῦ Ἀπόλλωνος ἐν Ἄργει δ' ὑπὸ τῆς Ἥρας ἐν Αἰγίνῃ δ' ὑπὸ τοῦ Διὸς ἐν Νάξῳ δ' ὑπὸ τοῦ Διονύσου. (Tú mismo estás acostumbrado a contarnos que ése [Posidón] es vencido muchas veces: aquí, de un lado, por Atenea; en Delfos, de otro, por Apolo; en Argos, por Hera; en Egina, por Zeus y en Naxos, por Dioniso)

⁸⁵⁸ Farnell (1977, vol. V: 135 y 140).

⁸⁵⁹ Larson (2007: 129).

morir, fue divinizada y colocada entre los astros. De ahí que considere que se trataba de una heroína mortal en origen, no fruto de una “degradación” desde un estado previo divino, y que en el período tardohelenístico fue reinterpretada como diosa⁸⁶⁰.

En Ceos, la isla más occidental de las Cícladas, tanto los mitos locales como las excavaciones en Ayia Irini revelan un culto dionisiaco desarrollado junto al de una diosa, muy probablemente Ariadna, de manera ininterrumpida desde el s. XV a. C. hasta la época romana.

8.2.El menadismo en el culto de Dioniso

Las islas del Egeo constituían un importante centro de actividad cultural dionisiaca, especialmente Quíos y Naxos, grandes productoras de vino. En Naxos, además, el matrimonio sagrado de Dioniso y Ariadna aseguraba la fertilidad de los campos y la prosperidad de sus habitantes. Algunos mitos y rituales celebrados en Atenas, como la llegada en barco del dios, cuestión que será tratada más adelante, reflejaban la influencia del culto dionisiaco insular en el Ática. Por otro lado, Tebas, también citada como lugar de nacimiento del dios en el *Himno homérico*, era el núcleo de la otra corriente de culto de Dioniso⁸⁶¹, centrada en los temas del nacimiento del dios, su muerte y resurrección, y en las purificaciones obtenidas por medio de la iniciación en θίασοι o grupos organizados de culto dionisiaco. Esta corriente de origen tebano o beocio se extendió al resto del territorio continental e incluía numerosos mitos de resistencia al dios, protagonizados por mujeres de la familia real de distintos lugares de Grecia: las hijas de Minias, rey de Orcómeno, las Prétides o hijas de Preto, rey de Argos, o las hijas de Eleuter, en el Ática⁸⁶². El menadismo, sin embargo, parece haber estado presente en ambas tradiciones, si bien de manera más significativa en la tradición tebana.

⁸⁶⁰ Casadio (2004: 206).

⁸⁶¹ Al igual que en Naxos, el dios recibía un culto doble en Tebas, bajo la advocación Λύσιος, Liberador, en un caso; con el sobrenombre Κάδμος, el nombre de su abuelo, fundador de Tebas, en otro. Pausanias alude a ambos cultos. Al primero, en 9, 16, 6: ἐγγυτάτω τοῦ θεάτρου Διονύσου ναὸς ἐστὶν ἐπίκλησιν Λυσίου. (*Muy cerca del teatro hay un templo de Dioniso con el sobrenombre Liberador*). El segundo culto estaba en relación con la leyenda del tronco que cayó del cielo cuando Sémele fue fulminada por Zeus. Este tronco fue decorado con bronce y pasó a ser imagen cultural de Dioniso Cadmo. *Vid.* n. 839.

⁸⁶² Larson (2007: 127).

Como ya se ha indicado anteriormente, las dos δύναμεις de Dioniso eran el trance y el vino. El movimiento menádico tenía especial relación con la primera y fue un fenómeno exclusivamente femenino, mientras que la segunda pertenecía al mundo masculino, sobre todo en Atenas. En diversos puntos de Grecia tenían lugar celebraciones menádicas de manera bianual o trietéricas, en las que θίασοι o grupos de mujeres abandonaban el espacio doméstico en que se hallaban habitualmente recluidas y practicaban la ὄρειβασία, la “salida al monte”, para realizar danzas rituales e invocar a Dioniso hasta que, alcanzado el trance o frenesí báquico, llegaban a creer que el dios aparecía ante ellas y las acompañaba en la celebración. Se trataba siempre de un trance colectivo, no individual, como podía ser el de la sacerdotisa de Apolo en Delfos. El modelo mítico para tal comportamiento era el de las ménades, que acompañaban a Dioniso formando parte de su cortejo junto a ninfas, sátiros, silenos y otros grupos femeninos que menciona Estrabón: las Lenas, las Tíades y las Mimálones⁸⁶³. Completan este modelo los llamados mitos de resistencia referidos a agrupaciones de mujeres que, enloquecidas por Dioniso debido a su rechazo hacia los ritos del dios, vagaban por los montes fuera de sí, llegando incluso a matar a sus propios hijos. Es el caso de las Prétides, que sufrieron este castigo hasta que el adivino Melampo las sanó, según narra Apolodoro⁸⁶⁴; las hijas de Minias, que despedazaron a Hípaso, el hijo de una de ellas⁸⁶⁵; las mujeres de Argos, que llevaron a cabo el mismo crimen contra sus hijos y llegaron al extremo, según Apolodoro, de comer la carne de sus víctimas⁸⁶⁶; o, por último, las hijas

⁸⁶³ Estrabón 468: Διονύσου δὲ Σειληνοὶ τε καὶ Σάτυροι καὶ Τίτυροι καὶ Βάκχαι, Λήναι τε καὶ Θυῖαι καὶ Μιμαλλόνες καὶ Ναΐδες καὶ Νύμφαι προσαγορευόμεναι. (*Los llamados Silenos, Sátiros, Títiros, Bacantes, Lenas, Tíades, Mimalones, Náyades y Ninfas de Dioniso*)

⁸⁶⁴ Apolodoro 2, 2, 2: Προῖτω δὲ ἐκ Σθενεβοΐας Λυσίπη καὶ Ἰφινόη καὶ Ἰφιάνασσα. αὗται δὲ ὡς ἐτελειώθησαν, ἐμάνησαν, ὡς μὲν Ἡσίοδος φησιν, ὅτι τὰς Διονύσου τελετὰς οὐ κατεδέχοντο. (...) γενομένηι δὲ ἐμμανεῖς ἐπλανῶντο ἀνὰ τὴν Ἀργεῖαν ἄπασαν. (...) Μελάμπους δὲ, (...) μάντις ὢν καὶ τὴν διὰ φαρμάκων καὶ καθαρῶν θεραπείαν πρῶτος εὐρηκῶς, ὑπισχεῖται θεραπεύειν τὰς παρθένους. (...) Μελάμπους δὲ παραλαβὼν τοὺς δυνατωτάτους τῶν νεανιῶν μετ’ ἀλαλαγμοῦ καὶ τινος ἐνθέου χορείας ἐκ τῶν ὄρων αὐτὰς εἰς Σικιῶνα συνεδίωξε. (*Para Preto nacieron de Estenebea Lisipe, Ifinoe e Ifianasa. Ellas, cuando fueron adultas, enloquecieron, según cuenta Hesíodo, porque no acogieron los ritos de Dioniso. (...) Habiendo llegado a estar fuera de sí, andaban errantes por toda la Argólide. (...) Pero Melampo, (...) que era adivino y el primer descubridor de la curación por medio de remedios y purificaciones, promete curar a las muchachas. (...) Y Melampo, tras tomar consigo a los jóvenes más fuertes, las persiguió con ellos desde los montes hasta Sición con gritos y una danza inspirada*)

⁸⁶⁵ Plutarco, *Explicaciones griegas* 299e: τὰς Μινίου θυγατέρας φασὶ Λευκίπην καὶ Ἀρσινόην καὶ Ἀλκαθόην μανείσας ἀνθρωπίνιον ἐπιθυμῆσαι κρεῶν. (...) [Λευκίπην] παρασχεῖν Ἴππασον τὸν υἱὸν διασπάσασθαι. (*Cuentan que las hijas de Minias, Leucipe, Arsinoe y Alcátœ, enloquecidas, desearon carne humana. (...) Y que proporcionó [Leucipe] a su hijo Hípaso para ser despedazado*)

⁸⁶⁶ Apolodoro 3, 5, 2: Διόνυσος ἤκεν εἰς Ἄργος· κἀκεῖ πάλιν οὐ τιμώντων αὐτόν, ἐξέμηνε τὰς γυναῖκας. αἱ δὲ ἐν τοῖς ὄρεσι τοὺς ἐπιμαστιδίους ἔχουσαι παῖδας, τὰς σάρκας αὐτῶν ἐσιτοῦντο. (*Dioniso llegó a Argos y allí, puesto que no lo honraban, enloqueció a las mujeres. Y ellas, con sus hijos lactantes en los montes, se comían la carne de éstos*)

de Eleuter, cuyo desprecio de Dioniso tuvo como consecuencia su enloquecimiento y, posteriormente, el establecimiento del culto de Dioniso Melanégida, “el de la piel negra”, en el Ática⁸⁶⁷.

Obviamente, el punto de partida para la reconstrucción de estos rituales poco habituales en el mundo griego, aunque sumamente atractivos tanto para los estudiosos de la Antigüedad como para cualquiera que, sin ser especialista, se interese por la religión antigua, es la tragedia eurípidea que lleva uno de los nombres que se daba a estas mujeres, *Bacantes*, donde el dios regresaba a Tebas, acompañado por un grupo de bacantes lidias, para exigir un culto acorde a su importancia en su patria, en la patria de su madre Semele. Como es bien sabido, el rey de Tebas, Penteo, rechazó la pretensión del dios, lo que causó en las mujeres de la familia real, en las hermanas de Semele, una *μανία*, una locura violenta que las empujó fuera del palacio real hacia el monte con terribles consecuencias para Penteo y su familia.

Se conservan evidencias epigráficas del culto menádico del período post-clásico, a partir del s. III a. C., que pueden utilizarse para reconstruir este culto en la época clásica, aunque surgen algunas dudas. La principal, que plantea Larson⁸⁶⁸, se refiere a las ménades helenísticas. Esta autora se muestra dudosa ante el hecho de que los rituales menádicos de época post-clásica fueran herederos directos de rituales antiguos y se pregunta si no serían más bien una reconstrucción, un *revival* helenístico de cultos abandonados tiempo atrás, a partir de descripciones poéticas como la de *Bacantes*. En época helenística el menadismo aparecía en muchas ciudades integrado en la religión estatal, tras lo que algunos autores consideran un proceso de “domesticación” del

⁸⁶⁷ Suida s. v. Μελαναίγης. αἱ τοῦ Ἐλευθῆρος θυγατέρες, θεασάμενοι φάσμα τοῦ Διονύσου ἔχον μέλαιναν αἰγίδα ἐμέμφαντο· ὁ δὲ ὀργισθεὶς, ἐξέμηθεν αὐτάς. μετὰ ταῦτα ὁ Ἐλευθῆρ ἔλαβε χρησμὸν ἐπὶ παύσει τῆς μανίας τιμῆσαι Μελαναίγίδα Διόνυσον. (*Melanégida: Las hijas de Eleuter, tras contemplar una aparición de Dioniso que tenía la piel negra de macho cabrío, lo despreciaron. Y él, irritado, las enloqueció. Después de eso, Eleuter consiguió un oráculo en relación con el cese de la locura: honrar a Dioniso Melanégida*)

⁸⁶⁸ Larson (2007: 136-137).

éxtasis femenino que caracterizaba estos rituales⁸⁶⁹. No obstante, Plutarco ofrece en su biografía de Alejandro Magno una descripción de los ὄργιασμοί u orgías báquicas en las que participaba Olimpiade, madre del conquistador, rituales en los que ella, a juicio del queronense, llegaba a excederse en su manifestación del ἐνθουσιασμός báquico. El texto se encuentra al comienzo de la *Vida de Alejandro*, en 2, 5:

ἕτερος δὲ περὶ τούτων ἐστὶ λόγος, ὡς πᾶσαι μὲν αἱ τῆδε γυναῖκες ἔνοχοι τοῖς Ὀρφικοῖς οὖσαι καὶ τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὄργιασμοῖς ἐκ τοῦ πάνυ παλαιοῦ, Κλώδωνές τε καὶ Μιμαλλόνες ἐπωνυμίαν ἔχουσαι, πολλὰ ταῖς Ἡδωνίσι καὶ ταῖς περὶ τὸν Αἴμον Θρήσσαις ὅμοια δρῶσιν· (...) ἢ δ' Ὀλυμπιάς μᾶλλον ἐτέρων ζηλώσασα τὰς κατοχάς, καὶ τοὺς ἐνθουσιασμοὺς ἐξάγουσα βαρβαρικώτερον, ὄφεις μεγάλους χειροήθεις ἐφείλκετο τοῖς θίασοις, οἱ πολλάκις ἐκ τοῦ κιττοῦ καὶ τῶν μυστικῶν λίκνων παραναδυόμενοι καὶ περιελιττόμενοι τοῖς θύρσοις τῶν γυναικῶν καὶ τοῖς στεφάνοις, ἐξέπληττον τοὺς ἄνδρας.

Otro relato acerca de estas cosas es que todas las mujeres de allí, que están iniciadas en los misterios órficos y en los rituales de Dioniso desde muy antiguo, con el sobrenombre de Clodones y Mimálones, hacen muchas cosas iguales a las edonias y a las tracias que viven en los alrededores del Hemo. (...) Y Olimpiade, que imitaba a las iniciadas más que otras y que exteriorizaba sus entusiasmos de manera salvaje, arrastraba en las fiestas báquicas grandes serpientes domesticadas que, saliendo con frecuencia de la hiedra y de las cestas místicas y enroscándose alrededor de los tirsos de las mujeres y de sus coronas, espantaban a los hombres.

Se trata de un pasaje sumamente interesante porque contiene alusiones a numerosos elementos propios de los ritos báquicos, tanto en Grecia como en la vecina Tracia, y una mención a los misterios órficos, estrechamente relacionados con la figura de Dioniso. De hecho, esta divinidad está presente a lo largo de toda la biografía por la

⁸⁶⁹ Porres Caballero (2013: 162-163) afirma que, en efecto, la obra de Eurípides se convirtió en el modelo de las ménades y fue fuente de inspiración para representaciones artísticas y literarias de estas mujeres. A partir de *Bacantes*, las ménades se reconocerían por sus movimientos agitados de cabeza, su comportamiento cercano al de un animal salvaje, corriendo por los bosques, gritando y cazando cada presa con que se cruzaban. Las mujeres reales de los periodos helenístico y romano siguieron este modelo, señala Porres Caballero, para actuar como ménades en los θίασοι que se crearon en esta época post-clásica, de carácter privado. Pero no se producía en ellas una posesión real, una iluminación sobrenatural, aunque deba admitirse que, al menos, estas mujeres presentaban un estado alterado de conciencia durante sus rituales, no espontáneos, sino regulados y ejecutados en momentos y lugares establecidos de antemano.

relación que se estableció, ya en época antigua, entre el dios y el rey macedonio, algo que ocurre también en el par formado por las biografías de Demetrio y Antonio, tal como se comentará más adelante. El relato de las conquistas orientales de Alejandro, sus excesos con el vino y su muerte temprana, narrada de manera trágica, permiten al autor la presencia constante, aunque no siempre explícita, de Dioniso.

En el pasaje recogido arriba y protagonizado por Olimpiade, ésta se muestra entregada βαρβαρικώτερον, “de manera salvaje”, a los rituales báquicos, aquí llamados τοὺς περὶ τὸν Διόνυσον ὄργιασμούς. El término ὄργιασμός, derivado de ὄργια, que era mucho más habitual y podía referirse a los rituales de otras divinidades, parece ser una creación de Plutarco, pues no se conoce en los autores anteriores. Se restringe al campo del dionisismo y, a diferencia de τελετή, vocablo cercano a ὄργια, subraya el aspecto de posesión, de entusiasmo⁸⁷⁰. Olimpiade aparece rodeada por elementos característicos de este tipo de ritos, las serpientes, la hiedra y los tirsos, todos ellos asociados a Dioniso y sus seguidoras, tanto en el mito como en las ceremonias reales.

La hiedra o κισσός era, junto a la vid, la planta que acompañaba al dios desde su infancia. Ya el *Himno homérico a Dioniso* lo llama κισσοκόμη⁸⁷¹, “coronado de hiedra”, y en el demo ático de Acarnas se llamaba “Hiedra” al dios⁸⁷². Eurípides muestra a Dioniso cubierto de hiedra en el momento de la muerte de su madre Semele, como una forma de protección que impidió que fuera dañado por el rayo abrasador de Zeus⁸⁷³ y en *Bacantes* se describe al seguidor de Baco como aquél que lleva coronas de hiedra y sacude el tirso⁸⁷⁴, el bastón distintivo de las bacantes, decorado con hojas de hiedra, aunque también podían ser de vid o piñas. En la tragedia, los ancianos Cadmo y Tiresias se muestran partidarios de acoger el culto de Dioniso, para lo cual desean

⁸⁷⁰ Calvo Martínez (1999: 134).

⁸⁷¹ *Himno homérico a Dioniso* 26, 1: κισσοκόμην Διόνυσον ἐρίβρομον ἄρχομ' ἀείδειν. (*Comienzo a cantar a Dioniso coronado de hiedra, el del fuerte grito*)

⁸⁷² Pausanias 1, 31, 6: Κισσὸν τὸν αὐτὸν θεὸν [Διόνυσον] τιμῶσι. (*Honran como Hiedra al mismo dios [Dioniso]*)

⁸⁷³ Eurípides, *Fenicias* 649-654: Βρόμιον ἔνθα τέκετο μά- | τῆρ Διὸς γάμοισι, | κισσὸς ὄν περιστεφῆς | ἔλκος εὐθὺς ἔτι βρέφος | χλοηφόροισιν ἔρνεσιν | κατασκίοισιν ὀλβίσας ἐνώτισεν. (*Por su unión con Zeus dio a luz aquí su madre a Bromio, al cual, aún recién nacido, la hiedra, coronándolo alrededor, haciéndolo dichoso, con ramas de verdes hojas y que daban sombra lo cubrió*)

⁸⁷⁴ Eurípides, *Bacantes* 80-81: ἀνὰ θύρσον τε τινάσσων | κισσῶ στεφανωθείς. (*Sacudiendo el tirso y coronado de hiedra*)

“agarrar los tirsos” y coronar sus cabezas con hiedra⁸⁷⁵, y el coro pide a la ciudad entera que del mismo modo haga uso de la hiedra, honrando así al dios que llega⁸⁷⁶. Plutarco, en el marco del banquete, reflexionó igualmente acerca de la asociación de la hiedra con el fenómeno dionisiaco, aunque se centró en el efecto que tal planta ejercía sobre los que honraban a Dioniso en su faceta de dios del vino, ya en un banquete privado, ya en un festival. Así, en las *Charlas de sobremesa* se recogen opiniones que defienden tanto el poder refrescante de la hiedra, que “enfriá” o aligera los efectos del vino en los βακχεύοντες, “los que celebran las fiestas de Dioniso”⁸⁷⁷, como el calor inherente a la hiedra, que inflama aún más a los bebedores de vino⁸⁷⁸. En cuanto a las mujeres, Plutarco indica que la hiedra está presente en algunos rituales que incluyen formas de éxtasis dionisiaco en las participantes, como en las Agrionias argivas, que se celebraban de noche. En tal festival, las mujeres alcanzaban un estado de trance en el que masticaban hojas de hiedra y se hallaban bajo los efectos de una ὄλως ἄοινον μέθην, esto es, una “embriaguez carente de vino”, pues, al contrario que en los συμπόσια, el vino no parece haber estado presente en estos ritos femeninos⁸⁷⁹.

⁸⁷⁵ Eurípides, *ibidem* 176-177: θύρσους ἀνάπτειν καὶ νεβρῶν δορὰς ἔχειν | στεφανοῦν τε κρῶτα κισσίνους βλαστήμασιν. (*Agarrar los tirsos y llevar pieles de cervatillo y coronar nuestras cabezas con ramas de hiedra*)

⁸⁷⁶ Eurípides, *ibidem* 105-106: ὦ Σεμέλας τροφοὶ Θῆ- | βαι, στεφανοῦσθε κισσῶ. (*Oh Tebas, nodriza de Sémele, corónate de hiedra*)

⁸⁷⁷ Plutarco, *Charlas de sobremesa* 647a: ὁ δὲ Διόνυσος οὐ μόνον τῷ τὸ οἶνον εὐρεῖν, ἰσχυρότατον φάρμακον καὶ ἡδιστον, ἰατρὸς ἐνόμισθη μέτριος, ἀλλὰ καὶ τῷ τὸν κιττὸν ἀντιπαττόμενον μάλιστα τῇ δυνάμει πρὸς τὸν οἶνον εἰς τιμὴν προαγαγεῖν καὶ στεφανοῦσθαι διδάξει τοὺς βακχεύοντας ὡς ἥττον ὑπὸ τοῦ οἴνου ἀνιῶντο, τοῦ κιττοῦ κατασβεννύντος τὴν μέθην τῇ ψυχρότητι. (*Dioniso fue considerado un médico poco severo no sólo por haber descubierto el vino, el remedio más poderoso y agradable, sino también por conducir a una buena consideración a la hiedra, que es opuesta sobre todo al vino por su fuerza, y por enseñar a los que celebran las fiestas báquicas a coronarse para ser menos atormentados por el vino, al apagar la hiedra con su frescor la borrachera*)

⁸⁷⁸ Plutarco, *ibidem* 648b: ἔστι γὰρ [ὁ κιττός] ἔμπυρος καὶ θερμότερος, καὶ ὃ γε καρπὸς αὐτοῦ μιγνύμενος εἰς τὸν οἶνον μεθυστικὸν ποιεῖ ταρακτικὸν τῷ πυροῦσθαι. (*Pues es [la hiedra] abrasadora y muy caliente, y su fruto, mezclado con el vino, lo hace más tóxico y perturbador por su quemazón*)

⁸⁷⁹ Plutarco, *Explicaciones romanas* 291a: Ἀγρινωνίους δὲ καὶ Νικτελίους, ὧν τὰ πολλὰ διὰ σκότους δρᾶται, [κιττός] πάρεστιν. (...) αἱ γὰρ ἔνοχοι τοῖς βακχικοῖς πάθεσι γυναῖκες εὐθὺς ἐπὶ τὸν κιττὸν φέρονται, καὶ σπαράττουσι δραπτόμεναι ταῖς χερσὶ καὶ διεσθίουσαι τοῖς στόμασι· ὥστε μὴ παντελῶς ἀπιθάνους εἶναι τοὺς λέγοντας, ὅτι καὶ πνεῦμα μανίας ἔχων ἐγερτικὸν καὶ παρακινητικὸν ἐξίστησι καὶ ταράττει, καὶ ὄλως ἄοινον ἐπάγει μέθην καὶ χάριν τοῖς ἐπισφαλῶς πρὸς ἐνθουσιασμὸν ἔχουσι. (*En las Agrionias y las Nictelias, muchas de las cuales se ejecutan en la oscuridad, [la hiedra] está presente. (...) Pues las mujeres poseídas por el frenesí báquico van al punto hacia la hiedra y, agarrándola con sus manos, la desgarran y la comen con sus bocas. De modo que no son poco convincentes los que dicen que, por tener el aliento de la locura, excitante y estimulante, pone fuera de sí y perturba, e introduce una embriaguez totalmente carente de vino y un deleite a los que se encuentran en un estado tendente al entusiasmo*)

En el texto de la *Vida de Alejandro* se mencionan los tirsos y la hiedra, pero lo más llamativo de los ritos orquestados por Olimpíade es la presencia de serpientes. Da la impresión de que la madre de Alejandro las utilizaba en sus celebraciones báquicas con el fin de acentuar el aspecto aterrador que para los hombres podía adoptar el entusiasmo de las seguidoras de Dioniso, pues se trataba de “serpientes domesticadas” que probablemente no podían causar daño alguno a las participantes del ritual. Existían rumores, como señala Plutarco inmediatamente antes de este pasaje⁸⁸⁰, acerca de serpientes que acompañaban a Olimpíade mientras dormía, que seguramente ella no se esforzaba por eliminar, dado su interés en mostrarse como una ardiente seguidora de Dioniso. De igual modo, las bacantes de la tragedia de Eurípides decoraban sus cabellos con serpientes, tal como hizo Zeus con su hijo al nacer⁸⁸¹, e incluso ceñían las pieles con que se cubrían con serpientes que lamían sus mejillas, de modo que parecían, en lugar de animales salvajes y peligrosos, seres mansos similares a las domesticadas serpientes de Olimpíade⁸⁸². Plutarco nuevamente relaciona la hiedra y las serpientes con Dioniso por su poder refrescante, que se opone al calor que proporciona el vino⁸⁸³.

En el pasaje se menciona a las Clodones y las Mimálones, nombres que recibían los grupos de mujeres que se entregaban a las orgías de Dioniso en Macedonia. Existían otros nombres para grupos similares en toda Grecia. El término *μαίνας*, derivado de *μανία* o locura, significa literalmente “enloquecida” y se aplicó a las mujeres inspiradas por Dioniso debido al trance extático que alcanzaban en sus rituales, aunque puede aplicarse a cualquier mujer que se encuentre en estado de gran agitación nerviosa. Así lo emplea Homero para referirse a Adrómaca cuando, en la *Iliada*, oye los gritos de Hécuba mientras teje y teme que su esposo haya muerto en la lucha contra los

⁸⁸⁰ Plutarco, *Vida de Alejandro* 2, 4: ὄφθη δὲ πότε καὶ δράκων κοιμωμένης τῆς Ὀλυμπιάδος παρεκτεταμένος τῷ σώματι. (*Se vio en una ocasión una serpiente que estaba tendida al lado del cuerpo de Olimpíade mientras dormía*)

⁸⁸¹ Eurípides, *Bacantes* 100-104: ταυρόκερων θεῶν | στεφάνωσέν τε δρακόντων | στεφάνοις, ἔνθεν ἄγραν θη- | ροτρόφον μαινάδες ἄμφι- | βάλλονται πλοκάμοις. (*Al dios de cuernos de toro coronó con coronas de serpientes; por eso las ménades colocan entre sus cabellos la presa que se alimenta de animales*)

⁸⁸² Eurípides, *ibidem* 697-698: καὶ καταστίκτους δορὰς | ὄφεισι κατεσώζαντο ληκμῶσι γένυν. (*Y ciñeron sus pieles moteadas con serpientes que lamían su mejilla*)

⁸⁸³ Plutarco, *Charlas de sobremesa* 653a: οἱ παλαιοὶ οὐχὶ διὰ τοῦτο τῶν ἔρπετῶν τὸν δράκον, τὰ καὶ τῶν φυτῶν τὸν κίττον ἀνέθεσαν τῷ θεῷ καὶ καθιέρωσαν, ὥς τινας ψυχρᾶς; (*¿Y no por eso los antiguos, de los animales que se arrastran, la serpiente, y de las plantas, la hiedra consagraron y dedicaron al dios, como por una especie de frescor?*)

aqueos⁸⁸⁴. Siglos después, Plutarco, en la *Vida de Bruto* 15, 4 identifica la terrible inquietud de Porcia momentos antes de que su marido Bruto lleve a cabo el cesaricidio que cambiaría la historia de Roma, con el frenesí que domina a las ménades durante sus rituales extáticos:

ἡ γὰρ Πορκία πρὸς τὸ μέλλον ἐκπαθῆς οὔσα καὶ τὸ μέγεθος μὴ φέρουσα τῆς φροντίδος, ἑαυτὴν τε μόλις οἴκοι κατεῖχε καὶ πρὸς πάντα θόρυβον καὶ βοήν, ὥσπερ αἱ κατάσχετοι τοῖς βακχικοῖς πάθεσιν, ἐξάπτουσα.

Pues Porcia, que estaba furiosa por lo que iba a suceder y no soportaba la grandeza de su preocupación, con dificultad se mantenía en casa, saltando ante todo alboroto y grito, como las poseídas por los furores báquicos.

En Esparta existía el θίασος de las Dionisiádes, formado por once mujeres que realizaban sacrificios en honor del dios y de un héroe que, según Pausanias, fue el introductor del culto dionisiaco en la ciudad, si bien parece un festival en el que el elemento orgiástico está apenas presente, pues incluía una carrera en la que competían las integrantes del θίασος⁸⁸⁵. En el Ática, las Λῆναι, que daban su nombre al festival dionisiaco de las Leneas, fueron posiblemente en un período antiguo un grupo de ménades que celebraban en invierno ritos orgiásticos, aunque poco se sabe de ellos, pues fueron trasladados en época de Pisístrato a Atenas y seguramente modificados. El colegio de las Γεραραί, también consagrado a Dioniso, participaba en el segundo día de las Antesterias de Atenas y realizaba sacrificios secretos en el santuario de Dioniso Λιμνοῖος, “el de las marismas”. Que un grupo de mujeres lleve a cabo ritos prohibidos a los hombres en honor de Dioniso era frecuente en toda Grecia. En Brasias, en la costa este de Lacedemonia, cierto templo del dios era accesible sólo a las mujeres y todo el ritual estaba en sus manos⁸⁸⁶.

⁸⁸⁴ Homero, *Iliada* 22, 460-461: ὣς φαμένη μεγάροιο διέσσυτο μαινάδι ἴση | παλλομένη κρακίην. (*Habiendo hablado así, se lanzó a través de la sala igual que una ménade, temblando en su corazón*)

⁸⁸⁵ Pausanias 3, 13, 7: τῶ δὲ ἥρωι τούτῳ πρὶν ἢ τῶ θεῷ θύουσιν αἱ Διονυσιάδες καὶ αἱ Λευκίπιδες. τὰς δ' ἄλλας ἔνδεκα ἄς καὶ αὐτὰς Διονυσιάδας ὀνομάζουσι, ταύταις δρόμου προτιθέασιν ἀγῶνα. (*Para ese héroe, antes que para el dios, hacen sacrificios las Dionisiádes y las Leucípides. Y en cuanto a las once que llaman Dionisiádes, para esas establecen un concurso de carrera*)

⁸⁸⁶ Pausanias 3, 20, 3: καὶ Διονύσου ναὸς ἐνταῦθα ἔτι λείπεται καὶ ἄγαλμα ἐν ὑπαίθρῳ. τὸ δὲ ἐν τῷ ναῷ μόναις γυναιξίν ἔστιν ὄρᾶν. γυναικες γὰρ δὴ μόναι καὶ τὰ ἐς τὰς θυσίας δρῶσιν ἐν ἀπορρήτῳ. (*Allí queda aún un templo de Dioniso y una estatua al aire libre. Lo que hay en el templo sólo les es posible a las mujeres verlo, pues sólo las mujeres hacen las cosas relativas a los sacrificios en secreto*)

Uno de los θίασοι báquicos femeninos más destacado y con mayor presencia en los testimonios literarios de la antigüedad es el de las Tíades, que practicaba sus ritos menádicos cada dos años en Delfos. Los cultos de Apolo y de Dioniso convivían ahí con naturalidad: éste ocupaba el santuario durante los meses de invierno, cuando Apolo se retiraba para estar en compañía de los Hiperbóreos. Se suele atribuir este reparto a la voluntad de los sacerdotes délficos, que incorporaron en época arcaica el movimiento dionisiaco, tan popular entonces que la religión apolínea no podía competir con él. Así, Delfos pudo mantener dentro de unos límites tal movimiento, aunque Apolo nunca compartió su función oracular. Plutarco pudo llegar a conocer bien el θίασος de las Tíades, pues, como se ha comentado más arriba, su amiga Clea era ἀρχηγίς, jefe de este grupo menádico. El ritual trietérico de las Tíades se celebraba de noche, en lo más crudo del invierno, y consistía en una ὀρειβασία. Las mujeres se encaminaban a la cima del Parnaso, llevando consigo antorchas encendidas y danzaban de manera ritual para alcanzar el trance. El acto final del ritual consistía en “despertar al Licnites”, expresión que transmite Plutarco en el tratado *Sobre Isis y Osiris* y que se refiere a Dioniso niño⁸⁸⁷. Al mismo tiempo que ellas despertaban al Licnites, al niño que reposaba en el λίκνον o harnero, los Ὀσίοι, los sacerdotes de Apolo, realizaban en el santuario, según indica Plutarco, un sacrificio secreto del que prácticamente nada se sabe.

Los ritos extáticos de las Tíades en lo alto del Parnaso, de noche, con antorchas llameantes, resultaban ya en la antigüedad tan fascinantes que son mencionados con frecuencia en la literatura⁸⁸⁸. Algunos estudiosos han manifestado sus dudas acerca de la celebración real de tales ritos, si bien Plutarco transmite una noticia que parece fiable y

⁸⁸⁷ Plutarco, *Sobre Isis y Osiris* 365a: καὶ Δελφοὶ τὰ τοῦ Διονύσου λείψανα παρ’ αὐτοῖς παρὰ τὸ χρηστήριον ἀπολείσθαι νομίζουσι· καὶ θύουσιν οἱ Ὀσίοι θυσίαν ἀπόρρητον ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος ὅταν αἱ Θυιάδες ἐγείρωσι τὸν Λικνίτην. (*Los delfios consideran que los restos de Dioniso están guardados entre ellos junto al oráculo. Y los Sagrados realizan un sacrificio secreto en el santuario de Apolo cuando las Tíades despiertan al Licnites*)

⁸⁸⁸ Por ejemplo, en la *Antígona* de Sófocles, 1150-1152, cuando el coro invoca a Dioniso: σαῖς ἅμα περιπόλοις | Θυίαισιν, αἶ σε μαινόμεναι πάννηχοι χορεύουσι | τὸν ταμίαν Ἰακχόν. (*Al mismo tiempo que tus compañeras Tíades, que, enloquecidas, durante toda la noche te celebran con danzas a ti, su señor Yaco*). Están también presentes en la *Eneida* de Virgilio. Al igual que Homero llama “ménade” a Andrómaca para describir su estado de gran agitación nerviosa, el poeta latino llama “Tíade” a Dido cuando, al enterarse de que su amado Eneas prepara su flota para marcharse de Cartago y abandona a la reina, ésta sufre una agitación semejante. Virgilio menciona las celebraciones trietéricas y compara a Dido con una Tíade, pero sitúa estas celebraciones, quizá por descuido o por haber identificado simplemente Tíade con ménade, no en el Parnaso, sino en el Citerón, monte cercano a Tebas, otros de los núcleos del movimiento menádico y escenario del terrible episodio de Penteo. Esta mención se produce en el libro 4, 301-303: *qualis commotis excita sacris | Thyias, ubi audito stimulant trieterica Baccho | orgia nocturnusque vocat clamore Cithaeron*. (*Como una Tíade, conmovida por los objetos sagrados sacados en procesión, cuando la aguijonean los ritos sagrados bianuales, oído Baco, y la llama con su griterío el nocturno Citerón*)

que relata la anécdota de unas Tíades que tuvieron que ser rescatadas de lo alto del Parnaso a causa del intenso frío, que congeló incluso las clámides de los que acudieron en ayuda de las mujeres⁸⁸⁹.

Las Tíades⁸⁹⁰, las Dionisiádes, las Clodones y las Mimálones que menciona Plutarco en la *Vida de Alejandro* son algunos de los grupos de ménades más conocidos de la religión griega⁸⁹¹, que llevaban a cabo sus ritos en Delfos, Esparta y Macedonia. A estos lugares hay que añadir Tebas, considerada lugar de nacimiento del dios y una de las sedes más relevantes del culto dionisiaco en general y del menadismo en particular. Dos hijas de Cadmo, el fundador mítico de la ciudad, Sémele e Ino, fueron la madre y la nodriza del dios, respectivamente. La tercer hija, Ágave, ocupa un papel central en el mito de resistencia protagonizado por Penteo, sucesor de Cadmo. Es posible que el mito del desmembramiento de Penteo tuviera su origen en los rituales menádicos nocturnos celebrados en el cercano monte Citerón. En época helenística, las ménades tebanas eran miembros respetados de su comunidad y se consideraban descendientes de Ino. En una conocida inscripción de Magnesia del Meandro del s. III a. C. se relata cómo fue hallada una imagen de Dioniso en un árbol y cómo el oráculo de Delfos resolvió las dudas de

⁸⁸⁹ Plutarco, *Sobre el frío como elemento primero* 953c: ἐν δὲ Δελφοῖς αὐτὸς ἤκουες ὅτι τῶν εἰς τὸν Παρνασσὸν ἀναβάντων βοηθῆσαι ταῖς Θυιάσιν, ἀπειλημέναις ὑπὸ πνεύματος χαλεποῦ καὶ χιόνος, οὕτως ἐγένοντο διὰ τὸν πάγον σκληραὶ καὶ ξυλώδεις αἱ χλαμύδες, ὡς καὶ θραύεσθαι διατεινομένας καὶ ῥήγνυσθαι. (*En Delfos tú mismo oías que las capas de los que subieron al Parnaso para ayudar a las Tíades, que habían quedado aisladas por el violento viento y la nieve, llegaron a estar por causa del hielo tan duras y leñosas que, al ser extendidas, se rompían y quebraban*)

⁸⁹⁰ Además del θίασος δέλφικο, existía otra agrupación de Tíades en el Ática, que acudía al santuario de Apolo en Delfos cada dos años con el fin de participar en los ritos del Parnaso. Así lo explica Pausanias en 10, 4, 3: αἱ δὲ Θυιάδες γυναῖκες μὲν εἰσὶν Ἀττικάι, φοιτῶσαι δὲ τὸν Παρνασσὸν παρὰ ἔτος αὐταὶ τε καὶ αἱ γυναῖκες Δελφῶν ἄγουσιν ὄργια Διονύσῳ. (*Las Tíades son mujeres áticas que van al Parnaso cada dos años. Ellas y las mujeres de Delfos celebran los rituales en honor de Dioniso*)

⁸⁹¹ Tanto los mitos como los festivales asociados a Dioniso hablan de colectivos de mujeres que celebraban al dios, lo seguían y “enloquecían” por su causa. Así, Pausanias se detiene a explicar quiénes fueron las Ἄλιαι, en 2, 22, 1, las mujeres que acudieron desde diversas islas del Egeo para ayudar a Dioniso en su lucha contra el rey Perseo de Argos y que, habiendo muerto en la batalla, fueron enterradas en una tumba común: τῆς δὲ Ἥρας ὁ ναὸς τῆς Ἀνθείας ἐστὶ τοῦ ἱεροῦ τῆς Λητοῦς ἐν δεξιᾷ καὶ πρὸ αὐτοῦ γυναικῶν τάφος. ἀπέθανον δὲ αἱ γυναῖκες ἐν μάχῃ πρὸς Ἀργείους τε καὶ Περσέα, ἀπὸ νήσων τῶν ἐν Αἰγαίῳ Διονύσῳ συνεστρατευμέναι· καὶ διὰ τοῦτο Ἀλίας αὐτὰς ἐπονομάζουσιν. (*El templo de Hera Antea está a la derecha del santuario de Leto y delante de él hay una tumba de mujeres. Las mujeres murieron en la lucha contra Perseo y los argivos, después de acudir para luchar a favor de Dioniso desde las islas del Egeo. y por ello se las llama Halias*). Por otro lado, Plutarco se pregunta en *Explicaciones griegas* 299f a quiénes se llamaba Olias y explica que se trataba de las mujeres de Orcómeno que, en las Agrionias beocias, eran perseguidas por el sacerdote de Dioniso como parte del ritual, en recuerdo de las Miniádes, hijas del rey de Argos, que despedazaron, enloquecidas por el dios, al hijo de una de ellas: καὶ μέχρι νῦν Ὀρχομένιοι τὰς ἀπὸ τοῦ γένους οὕτω [Ὀλείας] καλοῦσι. καὶ γίνεται παρ’ ἐνιαυτὸν ἐν τοῖς Ἀγριωνίοις φυγὴ καὶ δίωξις αὐτῶν ὑπὸ τοῦ ἱερέως τοῦ Διονύσου ξίφος ἔχοντος, ἔξεστι δὲ τὴν καταληφθεῖσαν ἀνελεῖν, καὶ ἀνελεῖν ἐφ’ ἡμῶν Ζωῖλος ὁ ἱερεὺς. (*Y hasta ahora los orcomenios llaman así [Olias] a las de su linaje. Y hay cada año en las Agrionias una huida y una persecución de ellas por parte del sacerdote de Dioniso, que lleva un puñal. Y le es posible matar a la que sea alcanzada, y la mató en nuestra época el sacerdote Zoilo*)

los habitantes de Magnesia ante el fantástico suceso: debían solicitar a Tebas el envío de tres ménades “del linaje de Ino” para que establecieran en Magnesia los ὄργια de Dioniso y fundaran θιάσοι en la ciudad⁸⁹². Las ménades tebanas fueron enviadas y, a su muerte, enterradas con todos los honores, lo que permite deducir la alta estima en que se las tenía.

A diferencia del menadismo mítico, que surgía espontáneamente, el menadismo histórico estaba bien regulado, integrado en el culto público del estado, con escenarios prefijados y el elemento extático seguramente suavizado. Una descripción general de estos ritos es la que hace Diodoro Sículo. Indica que tienen lugar “en muchas ciudades helenas”, cada dos años, reuniones o βακχεῖα de mujeres adoradoras de Dioniso. Diodoro señala que participaban tanto παρθένοι como γυναῖκες y que las acciones rituales que llevan a cabo eran θυρσοφορεῖν o portar el tirso, εὐάζειν o gritar el *evohé*, θυσιάζειν o hacer sacrificios, y συνενθουσιάζειν, es decir, recibir colectivamente la inspiración divina⁸⁹³. En cuanto a los sacrificios, si bien en otros contextos los que se dirigían a Dioniso seguían las mismas convenciones que para los otros dioses, en el ritual menádico se daba una forma poco habitual: el desgarramiento de la víctima o σπαραγμός, aunque lo cierto es que no aparece mencionado en las fuentes históricas que tratan del menadismo ritual, pero sí en *Bacantes*⁸⁹⁴, donde el mensajero, cuando describe a Penteo las acciones rituales que las ménades estaban ejecutando en el

⁸⁹² *Inschri. v. Magnesia* 215: ἔλθετε δ’ ἐς Θήβης ἱερὸν πέδον, ὄφρα λάβητε Μαινάδας αἱ γενεῆς Εἰνοῦς ἀπὸ Καδμηίδης· αἱ δ’ ὑμῖν δῶσουσι καὶ ὄργια καὶ νόμιμ’ ἐσθλὰ καὶ θιάσους Βάκχοιο καθειδρύσουσιν ἐν ἄστει. (*Id a la llanura sagrada de Tebas, hasta que encontréis a las ménades que son del linaje cadmeo de Ino. Ellas os darán los ritos y bienes habituales, y las cofradías de Baco establecerán en la ciudad*)

⁸⁹³ Diodoro Sículo 4, 3, 3: καὶ παρὰ πολλαῖς τῶν Ἑλληνίδων πόλεων διὰ τριῶν ἐτῶν βακχεῖα τε γυναικῶν ἀθροίζεσθαι, καὶ ταῖς παρθένοις νόμιμον εἶναι θυρσοφορεῖν καὶ συνενθουσιάζειν εὐαζούσας καὶ τιμώσας τὸν θεόν· τὰς δὲ γυναῖκας κατὰ συστήματα θυσιάζειν τῷ θεῷ καὶ βακχεύειν καὶ καθόλου τὴν παρουσίαν ὑμνεῖν τοῦ Διονύσου, μιμουμένας τὰς ἱστορούμενας τὸ παλαιὸν παρεδρεῖν τῷ θεῷ μαινάδας. (*Y en muchas ciudades helenas cada dos años se reúnen grupos báquicos de mujeres y es usual para las doncellas llevar el tirso y recibir juntas el espíritu del dios gritando evohé y honrando al dios. Y las mujeres hacen sacrificios por grupos en honor del dios y celebran los ritos báquicos y, en general, cantan la presencia de Dioniso, imitando a las ménades que, según se cuenta, se sentaban antiguamente junto al dios*)

⁸⁹⁴ Eurípides, *Bacantes* 734-745: ἡμεῖς μὲν οὖν φεύγοντες ἐξηλύξαμεν | βακχῶν σπαραγμόν, αἱ δὲ νεμομέναις χλόην | μόσχοις ἐπήλθον χειρὸς ἀσιδήρου μέτα. | καὶ τὴν μὲν ἄν προσεῖδες εὐθηλον πόριν | μωκωμένην ἔχουσαν ἐν χερσὶν δίχα, | ἄλλαι δὲ δαμάλας διεφόρουσιν σπαραγμάσιν. | εἶδες δ’ ἄν ἡ πλεύρ’ ἢ δίχληλον ἔμβασιν | ῥιπτόμεν’ ἄνω τε καὶ κάτω: κρεμαστὰ δὲ | ἔσταζ’ ὑπ’ ἐλάταις ἀναπεφυρμέν’ αἶματι. | ταῦροι δ’ ὑβριστὰι καὶ κέρας θυμούμενοι | τὸ πρόσθεν ἐσφάλλοντο πρὸς γαῖαν δέμας, | μυρίασι χειρῶν ἀγόμενοι νεανίδων. (*Así pues, nosotros salimos huyendo del desgarramiento de unas bacantes que se llegaron, con mano sin hierro, a unas terneras que pacían en la hierba y podrías ver que una tenía dividida en dos en sus manos una mugiente ternera de hinchadas ubres, y otras transportaban novillas en pedazos. Y verías que era lanzado arriba o abajo un costillar o una pezuña partida y goteaban, colgados de los abetos, manchados de sangre. Y toros violentos y de coléricos cuernos caían de frente a tierra, arrastrados por un sinfín de manos de muchachas*)

Citerón, habla de un ternero, de vacas y de toros despedazados por las mujeres. En algunos de los mitos ya comentados, como el de las Miníades, la víctima desgarrada era un ser humano, aunque sobre esta cuestión se volverá más adelante a propósito de Dioniso Ὠμηστής. Junto con el σπαραγμός, se atribuía a las ménades la ὠμοφάγια, la consumición de la carne cruda del animal sacrificado, práctica a la que alude Clemente de Alejandría, un autor cristiano, que reúne en un mismo acto ritual la ὠμοφάγια, la ἱερομανία o locura sagrada, la κρεανομία o reparto de carne, las serpientes enroscadas en las cabezas de los celebrantes y sus gritos de *evohé*, conformando la imagen de un ritual salvaje y sangriento⁸⁹⁵.

Precisamente este salvajismo y este éxtasis desmedido se asociaba ya en la Antigüedad a la religión dionisiaca que se practicaba en el norte de Grecia, en las regiones tracias. Volviendo al texto de la *Vida de Alejandro*, el mismo Plutarco, al hablar de las Clodones y las Mimálones, señala que actuaban en sus ritos de manera muy similar a “las mujeres edonias y tracias que viven alrededor del Hemo”. En la *Vida de Marco Craso* 8, 3 se relaciona nuevamente a las mujeres tracias con los ritos dionisiacos. Cuenta el queronense que, al llegar como esclavos a Italia, la mujer de Espartaco, de origen tracio, vio una serpiente enroscada alrededor de la cabeza de su esposo mientras éste dormía, anécdota muy similar a la referida a Olimpiade y a la serpiente que se había visto en su lecho. La esposa entendió que se trataba de una señal que anunciaba las grandes acciones que Espartaco iba a acometer. El texto es el siguiente:

τούτω δὲ λέγουσι, ὅτε πρῶτον εἰς Ῥώμην ὄνιος ἦχθη, δράκοντα κοιμωμένῳ περιπεπλεγμένον φανῆναι περὶ τὸ πρόσωπον, ἢ γυνὴ δ' ὁμόφυλος οὔσα τοῦ Σπαρτάκου, μαντικὴ δὲ καὶ κάτοχος τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς, ἔφραζε τὸ σημεῖον εἶναι μεγάλης καὶ φοβερᾶς περὶ αὐτὸν εἰς ἀτυχῆς τέλος ἐσομένης δυνάμεως.

Cuentan que, cuando por primera vez fue conducido a Roma para ponerlo a la venta, una serpiente apareció enroscada alrededor de su cabeza mientras dormía,

⁸⁹⁵ Clemente de Alejandría, *Protréptico* 2: Διόνυσον Μαινόλην ὀργιάζουσι Βάκχοι ὠμοφαγία τὴν ἱερομανίαν ἄγοντες καὶ τελίσκουσι τὰς κρεανομίας τῶν φόνων, ἀνεστεμμένοι τοῖς ὄφεσιν, ἐπολολύζοντες Εὐάν. (*A Dioniso Menola celebran sus seguidores produciendo, por medio de comer carne cruda, la locura sagrada, y llevan a cabo el reparto de la carne de los cuerpos, coronados con serpientes, gritando evohé*)

y su mujer, que era del mismo pueblo que Espartaco, conocedora del arte de la adivinación e iniciada en los rituales de Dioniso, advertía que era señal del gran y terrible poder que, en relación con él, iba a existir hasta su desgraciado final.

La mujer de Espartaco era tracia, igual que su marido, y no sólo poseía el don de la adivinación, según el texto, sino que estaba “iniciada de los rituales de Dioniso”, de la misma manera que las Clodones y Mimálones que se mencionan en la *Vida de Alejandro*. Plutarco, como otros autores de la Antigüedad, establece una clara relación entre los ritos dionisiacos tracios y los practicados en Grecia, aunque hace hincapié en que los frenesís báquicos de Olimpiade son excesivos, comparados tal vez con los de las Tiades délficas que él conoce. Los poetas latinos del período clásico se refieren a Tracia como sede de los ὄργια báquicos, como hace Ovidio en las *Metamorfosis*, donde menciona a las “bacantes ismarias” que honran a Dioniso bianualmente⁸⁹⁶, aunque en su caso, como en el de sus contemporáneos, se trataría más bien de referencias convencionales.

Dioniso resultaba en la Antigüedad una divinidad extraña: el entusiasmo, el sentir la presencia del dios en el interior de uno mismo, era algo poco habitual en la religión griega; la naturaleza extática de sus ritos y su especial relación con las mujeres también lo era, así como el hecho de no aparecer apenas en las genealogías locales⁸⁹⁷. Los mitos de resistencia al dios alimentaban esa visión de Dioniso como dios que venía de fuera, que no era originariamente helénico, y cuya primera conquista en Grecia fue Tebas. Se atribuyeron a Dioniso diversas procedencias, a partir de rasgos culturales que compartía con otras religiones. Así, se menciona un origen frigio y una estrecha relación con Cibebe, con quien compartía la danza extática en el culto y de quien habría aprendido “los misterios”⁸⁹⁸; un origen egipcio, a través de una especie de profeta, Melampo,

⁸⁹⁶ Ovidio, *Metamorfosis* 9, 640-641: *Tuo motae, proles Semeleia, | thyrsos Ismariae celebrant repetita triennia Bacchae. (Movidas por tu tirso, hijo de Semele, las bacantes ismarias te celebran cada dos años)*

⁸⁹⁷ Tan sólo en Mégara se le honraba como Πατρώος, como divinidad ancestral, si bien Farnell (1977, vol. V: 92) señala que este título no siempre implica una descendencia de este tipo. Pausanias 1, 43, 5: ὠκοδόμησε δὴ καὶ τῷ Διονύσῳ τὸ ἱερόν Πολυείδος καὶ ξόανον ἀνέθηκεν ἀποκεκρυμμένον ἐφ’ ἡμῶν πλὴν τοῦ προσώπου· (...) τοῦτον μὲν δὴ πατρῶον καλοῦσιν. (*Poliido construyó el templo en honor de Dioniso y consagró una estatua que está oculta hasta nuestra época a excepción del rostro. (...) Y a ése llaman en efecto Ancestral*)

⁸⁹⁸ Apolodoro 3, 5, 1: εἰς Κύβηλα τῆς Φρυγίας ἀφικνεῖται Διόνυσος· κάκει καθαρεῖς ὑπὸ Ῥέας καὶ τὰς τελετὰς ἐκμαθῶν καὶ λαβῶν παρ’ ἐκείνης τὴν στολήν. (*Dioniso llega hasta Cibebe de Frigia y allí, purificado por Rea y habiendo aprendido los misterios y tomado de aquélla el vestido*)

como afirma Diodoro Sículo⁸⁹⁹; o un origen tracio, como se sugiere en los textos plutarqueos de la *Vida de Alejandro* y la *Vida de Marco Craso*. Estrabón consideraba que fueron los frigios quienes llevaron el culto de Dioniso a Tracia por medio de sus colonias⁹⁰⁰, pero fue Tracia la principal patria que se adjudicó a Dioniso. La teoría de un Dioniso tracio fue propugnada por autores modernos como Rohde, Willamowitz y Nilsson⁹⁰¹. También Farnell afirma que, antes del período homérico, la religión traco-frigia penetró, a través de Macedonia, en algunas comunidades del norte de Grecia, sobre todo en Tesalia y Beocia, pero también en el Ática y la Argólida⁹⁰², y se sirve, entre otros, del pasaje de la *Vida de Alejandro* arriba recogido para mantener la filiación del ritual macedonio con el practicado por las tribus tracias de la región del Hemo.

No obstante, otros datos hablan en contra del origen extranjero de Dioniso. La principal prueba que permitió corroborar el carácter helénico del dios fue la aparición de su nombre en tablillas micénicas halladas en Pilo y en Janiá, que demuestran que Dioniso era ya conocido en ese período. Además, se ha llegado recientemente a la conclusión de que en el santuario de Ayia Irini en Ceos hubo continuidad cultural desde el s. XV a. C. hasta época griega, santuario consagrado ya a Dioniso en su inscripción votiva más antigua. En tercer lugar, se aduce a este respecto el testimonio de Tucídides relativo al festival dionisiaco de las Antesterias, que el historiador llama “muy antiguo” y que, por ser común a jonios y áticos, debe de ser anterior a la gran migración jonia hacia el este a finales del II milenio a. C. Por todo ello, Burkert concluye que debe considerarse un origen minoico-micénico del nombre de Dioniso y de los aspectos centrales de su culto⁹⁰³.

El pasaje de la biografía de Alejandro acerca de las orgías dionisiacas de las Mimálones y, en concreto, de los éxtasis de Olimpiade aún alude a otro aspecto

⁸⁹⁹ Diodoro Sículo 1, 97, 4: Μελάμποδα δὲ φασὶ μετενεγκεῖν ἐξ Αἰγύπτου τὰ Διονύσω νομιζόμενα τελεῖσθαι παρὰ τοῖς Ἑλλησι. (*Dicen que Melampo trajo desde Egipto las prácticas iniciáticas en honor de Dioniso entre los griegos*)

⁹⁰⁰ Estrabón 470: καὶ οὐκ ἀπεικός γε, ὥσπερ αὐτοὶ οἱ Φρύγες Θρακῶν ἄποικοί εἰσιν, οὕτω καὶ τὰ ἱερὰ ἐκεῖθεν μετενηέχθαι. καὶ τὸν Διόνυσον δὲ καὶ τὸν Ἥδωνὸν Λυκοῦργον συνάγοντες εἰς ἓν τὴν ὁμοιοτροπίαν τῶν ἱερῶν αἰνίττονται. (*Y no es inverosímil que, como los mismos frigios son colonos de los tracios, así también sus ritos trasladaran desde allí. Y reuniendo a Dioniso y al edono Licurgo en uno solo, insinúan una semejanza de cultos*)

⁹⁰¹ González Merino (2009: 232).

⁹⁰² Farnell (1977, vol. V: 117).

⁹⁰³ Burkert (2007: 219-220).

interesante de la religión de Dioniso: su relación con los misterios órficos y los misterios propiamente dionisiacos. Al comparar los rituales báquicos macedonios con los de las mujeres tracias, señala Plutarco que las Clodones y Mimálones son “mujeres que están iniciadas en los misterios órficos y en los rituales de Dioniso”. Orfeo y Dioniso aparecen claramente relacionados entre sí y con la religión tracia. De hecho, se consideraba que Orfeo era de origen tracio y que, tras su expedición infructuosa al Hades en busca de su esposa Eurídice, las mujeres tracias seguidoras de Dioniso lo despedazaron. El orfismo constituía todo un movimiento religioso y espiritual que contenía una serie de enseñanzas y rituales relativos a un conocimiento secreto y unas purificaciones en vida que garantizaban al iniciado o μύστης la bienaventuranza en el más allá. Ahora bien, para Plutarco, órfico y dionisiaco eran términos casi sinónimos, pues en su época se había producido el sincretismo de ambos conceptos, debido a sus muchos puntos en común⁹⁰⁴.

Junto al culto público de Dioniso, manifestado en numerosos festivales en prácticamente todas las ciudades griegas, se desarrollaron misterios privados del dios. Los misterios de Eleusis, los más conocidos de la Antigüedad, consagrados a Deméter y Core, se celebraron sin interrupción desde el s. VI a. C. y los de Dioniso aparecieron ligeramente más tarde en los documentos. Se trataba de ritos esotéricos, que tenían lugar de noche y a los que se accedía por medio de una iniciación individual o τελετή. En esto no había diferencia con respecto a los misterios eleusinos. Tampoco en el hecho de que, frente a las limitaciones de la religión estatal, los misterios estaban abiertos a todo tipo de personas, con independencia de su sexo, edad o estatus. Los misterios báquicos son menos conocidos que el menadismo. Ambos tenían a Dioniso como figura central en sus ritos, como divinidad inspiradora, pero el menadismo, como ya se ha dicho, era exclusivamente femenino, mientras que tanto hombres como mujeres podían iniciarse en los misterios dionisiacos. De hecho, Plutarco lo había hecho junto a su esposa y se sirvieron de su condición de iniciados para consolarse de la muerte de su hija⁹⁰⁵. Y es

⁹⁰⁴ Bernabé (1996: 81) y Casadesús Bordoy (1999: 161-170).

⁹⁰⁵ Plutarco, *Escrito de consolación a su esposa* 611d: καὶ μὴν ἃ τῶν ἄλλων ἀκούεις, οἱ πείθουσι πολλοὺς λέγοντες ὡς οὐδὲν οὐδαμῆ τῷ διαλυθέντι κακὸν οὐδὲ λυπηρὸν ἔστιν, οἷδ' ὅτι κωλύει σε πιστεῦειν ὁ πατήριος λόγος καὶ τὰ μυστικὰ σύμβολα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμῶν, ἃ σύνισμεν ἀλλήλοις οἱ κοινωνοῦντες. (*Y respecto a lo que oyes de otros, que convencen a muchos diciendo que nada en ningún sitio es malo o doloroso para el que ha muerto, sé que el pensamiento de nuestros antepasados te impide creerlo, y también los símbolos místéricos de los rituales de Dioniso, de los que somos conocedores los que hemos participado en ellas*)

que la gran promesa de los misterios de Dioniso era la bienaventuranza en la otra vida. Iniciarse era una decisión personal, no dictada por la familia o el estado. Tras un período preparatorio, el μύστης participaba en la τελετή secreta y, al terminar, quedaba integrado en el grupo de iniciados. En esa τελετή, de la que muy poco se conoce, el iniciado debía pasar por una experiencia catártica, casi aterradora, concebida como un proceso de muerte y renacimiento a una nueva vida, según el modelo mítico de Dioniso ctónico. La felicidad en el más allá era la consecuencia del cumplimiento de los ritos iniciáticos y estaba desligada de cualquier connotación moral o de otras prescripciones, a diferencia de lo que ocurría con los órficos, que seguían un estilo de vida determinado.

No se trataba, pues, del éxtasis espontáneo de las ménades ni de una fiesta pública. El secreto debía ser guardado por los iniciados, que en el contexto dionisiaco podían ser llamados βákχοι y βákχαι⁹⁰⁶. En las *Bacantes* de Eurípides aparece el término ἀβάκχευτος para referirse al no baco, al que no ha sido iniciado, para el cual los ritos místéricos han de permanecer secretos⁹⁰⁷. La iniciación dionisiaca se consumaba en el frenesí báquico o βακχεία, que transformaba al iniciado en βákχος, en baco. Ya Platón menciona en *Fedro* que Dioniso era el dios de la τελεστική μανία, la locura teléstica o iniciática⁹⁰⁸. No había una sede fija para los misterios báquicos, no existía un *telesterion* como en Eleusis, sino que se celebraban en cualquier lugar, por medio de sacerdotes itinerantes que dirigían las iniciaciones y trasmitían los ὄργια, los ritos secretos, de manera privada. Gracias a ellos, los misterios báquicos tuvieron una extraordinaria difusión en la Antigüedad, desde finales del período arcaico hasta el s.

⁹⁰⁶ Bernabé (2010²: 436-437) señala que, en el marco de las creencias órficas, según las cuales los seres humanos nacieron de las cenizas de los Titanes, que previamente habían devorado a Dioniso, los adoradores de éste podían sentirse identificados con su dios, hasta el punto de compartir el título “baco”, como el propio Bernabé ha comprobado en laminillas de oro de Hiponio. Santamaría (2013: 38-44) estudia los términos βákχος, con su correspondiente femenino βákχη, y formas como Βákχιος y Βακχεῖος en la literatura griega a partir del s. VII a. C. Llega a la conclusión de que los primeros designaban, ya en los s. VII-VI a. C., a los adoradores de Dioniso y que a partir de esos términos se formaron los otros dos, epítetos del dios. Fue en la tragedia de época clásica donde Βákχος comenzó a utilizarse para referirse también al dios, primero tan solo en los pasajes corales. Dioniso pareció aceptar así el nombre de sus adoradores y cada vez con frecuencia mayor fue llamado Βákχος en los textos literarios, forma que acabó por desplazar a Βákχιος a partir del s. III a. C. y que se convirtió en el nombre común de la divinidad entre los romanos. Santamaría recalca que no se trata de un intercambio mutuo de nombres entre el dios y sus seguidores, sino que fue éste el que tomó el nombre de los primeros.

⁹⁰⁷ Eurípides, *Bacantes* 472: ἄρρητ' ἀβακχεύτοισιν εἰδέναι βροτῶν. (*Está prohibido saberlo a los mortales que no son bacos*)

⁹⁰⁸ Platón, *Fedro* 265b: μαντικὴν μὲν ἐπίπνοιαν Ἀπόλλωνος θέντες, Διονύσου δὲ τελεστικὴν, Μουσῶν δ' αὖ ποιητικὴν, τετάρτη δὲ Ἀφροδίτης καὶ Ἔρατος. (*Tras establecer que la inspiración adivinatoria es de Apolo, la relacionada con las iniciaciones místicas, de Dioniso, la poética, a su vez, de las Musas, y la cuarta, de Afrodita y Eros.*)

IV d. C., a decir de Burkert, y desde Asia Menor hasta la Magna Grecia, donde se desarrolló toda una iconografía funeraria de carácter báquico en vasos y sarcófagos⁹⁰⁹. Entre los objetos sagrados utilizados en este tipo de decoración aparece la κίστη, la *cysta mistica* característica de los misterios, donde presumiblemente se guardaban los objetos sagrados empleados en el ritual y que, en los misterios eleusinos, viajaban del santuario de Deméter a Atenas y, pocos días después, de regreso al santuario en la procesión de μύσται.

En el texto de la *Vida de Alejandro*, las κίσται estaban presentes en los frenesís de Olimpíade y sus compañeras. Para acentuar el dramatismo de los rituales báquicos de ésta, indica Plutarco que salían serpientes domesticadas de las cestas, aunque en el texto no se utilice el término κίστη, sino λίκνον, el harnero, una especie de criba que constituía un objeto sagrado en los ritos báquicos. Al propio Dioniso se le llamaba Λικνίτης, como ya se ha comentado, en el festival trietérico de las Tíades cuando realizaban el acto ritual de “despertar al *Licnites*”, refiriéndose con ese nombre a Dioniso niño⁹¹⁰. De hecho, λίκνον puede significar también “cuna”.

Señala Larson⁹¹¹ que no está claro, debido a los pocos datos conservados al respecto, pues los iniciados guardaban el secreto de las τελεταί, de qué manera se relacionaban los misterios dionisiacos con los rituales de los θίασοι báquicos privados, sobre todo con los que practicaban el menadismo. Las Tíades, aunque eran únicamente mujeres, también parecen haber experimentado iniciaciones que las preparaban para los aspectos místicos de su culto. Las mujeres macedonias, con Olimpíade a la cabeza, actuaban como ménades, pero utilizaban objetos propios de los misterios, como el λίκνον, y Plutarco las denomina “iniciadas en los misterios órficos y en los rituales de Dioniso”. Los misterios que garantizaban al μύστης una vida feliz en el más allá tenían como figura central una divinidad relacionada con el inframundo, con quien los iniciados establecían un nexo especial. Al igual que en Eleusis, los misterios báquicos daban a Perséfone un papel central. Ella era en tales misterios la madre de Dioniso, tras haber sido violada por su padre Zeus. Éste concedió la soberanía a Dioniso niño y lo sentó en un trono. Los Titanes distrajeron al dios con juguetes y, cuando estuvo

⁹⁰⁹ Burkert (2005: 43).

⁹¹⁰ *Vid.* p. 412.

⁹¹¹ Larson (2007: 142).

desprevenido, lo atacaron, lo despedazaron, lo cocinaron y lo devoraron. Zeus fulminó a los Titanes y, de sus cenizas, renació Dioniso. Se trata, pues, de una tradición mítica diferente a la que hace a Dioniso hijo de Semele y era el referente mítico para los misterios órficos, con los que los misterios dionisiacos acabaron entremezclándose hasta llegar al sincretismo ya en época de Plutarco.

No puede asegurarse que en el proceso de iniciación se reconstruyera el mito exactamente. Lo que tenía lugar en la τελετή báquica era inefable, ἄρρητος, no podía decirse a quien no estuviera iniciado. La madre de Dioniso en la tradición órfica, Perséfone, es llamada “inefable” en la *Vida de César* 9, 3, cuando Plutarco se detiene a reflexionar sobre la diosa romana Bona Dea:

Ἔστι δὲ Ῥωμαίοις θεὸς ἦν Ἀγαθὴν ὀνομάζουσιν, (...) καὶ Φρύγες μὲν οἰκειούμενοι Μίδα μητέρα τοῦ βασιλέως γενέσθαι φασί, Ῥωμαῖοι δὲ νύμφην δρύαδα Φαύνῳ συνοικήσασαν, Ἕλληνας δὲ τῶν Διονύσου μητέρων τὴν ἄρρητον. ὄθεν ἀμπελίνοις τε τὰς σκηνὰς κλήμασιν ἐορτάζουσιν κατερέφουσι, καὶ δράκων ἱερὸς παρακαθίδρυσται τῇ θεῷ κατὰ τὸν μῦθον. ἄνδρα δὲ προελθεῖν οὐ θέμις οὐδ’ ἐπὶ τῆς οἰκίας γενέσθαι τῶν ἱερῶν ὀργιαζομένων, αὐταὶ δὲ καθ’ ἑαυτὰς αἰ γυναῖκες πολλὰ τοῖς Ὀρφικοῖς ὁμολογοῦντα δρᾶν λέγονται περὶ τὴν ἱεουργίαν.

Hay entre los romanos una diosa a la que llaman Buena Diosa, (...) y los frigios afirman, apropiándose, que fue la madre del rey Midas, y los romanos, que fue una ninfa que vivió con Fauno, y los griegos, que fue, de las madres de Dioniso, la inefable. Por lo cual, al celebrar su fiesta, cubren los toldos con ramas de vid y, según el relato, una serpiente sagrada se asienta junto a la diosa. Y no está permitido que ningún hombre entre ni esté en la casa mientras se celebran los ritos sagrados, y se dice que las propias mujeres, por sí mismas, hacen con respecto al ritual muchas cosas que se parecen a los misterios órficos.

Al no tener un equivalente claro en el panteón griego, Plutarco recoge diversas interpretaciones sobre la diosa que los romanos llamaban Bona Dea. La última de ellas

la asimila a la madre inefable de Dioniso, esto es, Perséfone⁹¹², seguramente por el carácter secreto de los ritos de la diosa romana, a la que sólo podían honrar mujeres. El 3 de diciembre la casa del cónsul o del pretor, las más altas magistraturas romanas, acogía la celebración nocturna a la que acudían las vestales y de la que estaban ausentes los hombres, incluido el dueño de la casa. Plutarco se refiere en el pasaje a la fiesta de Bona Dea del año 62 a. C., celebrada en casa de Julio César, que ostentaba entonces el cargo de pretor. El aristócrata romano Clodio *Pulcher*, que, disfrazado de mujer, había tratado de entrar en el lugar de celebración de la fiesta para encontrarse allí secretamente con Pompeya, la esposa de César, y que fue descubierto por una esclava, protagonizó el mayor escándalo de aquel año. Plutarco compara los ritos romanos con los misterios órficos, confundidos ya en su época con los misterios dionisiacos. La presencia de la vid (ἀμπελίνοις κλήμασιν) y de la serpiente (δράκων ιερός)⁹¹³, y la participación exclusivamente femenina recuerda de nuevo a los rituales de Olímpide y a las celebraciones menádicas. No se trataba de un ritual místico, pero sí incluía un elemento secreto, en el que Plutarco basa su identificación con los misterios órficos o báquicos, donde Perséfone desempeñaba un papel destacado. De hecho, en las conocidas láminas órficas de oro y hueso halladas en tumbas de Olbia e Hiponio se inscribieron las palabras que los iniciados debían decir a la diosa cuando se encontraran con ella en el inframundo: “Di a Perséfone que Baco en persona te ha liberado”⁹¹⁴. Sólo así, μύσται y βάκχοι podrían recorrer en el más allá una vía sagrada, diferente de la que esperaba a los no iniciados, que los conduciría a la eterna beatitud.

Otra divinidad romana que Plutarco identifica en las *Vidas* con una griega perteneciente a la esfera de Dioniso es Mater Matuta. Plutarco realiza esta asociación en la *Vida de Camilo* 5, 2, cuando el protagonista, responsable de la victoria contra la etrusca Veyes en 396 a. C., hace plegarias a los dioses antes del asedio a la ciudad y el

⁹¹² Bernabé (2010²: 437-438) encuentra diferencias entre la Perséfone de la corriente órfica, madre de Dioniso, y la “temible Perséfone” que se menciona en los poemas homéricos (*vid.* n. 645), donde tan sólo es una divinidad sin importancia. En los textos órficos, ella domina el acceso a las praderas de los bienaventurados, a ella acuden los iniciados como suplicantes y ante ella se declaran puros. Ambos, Perséfone y Dioniso, se caracterizan por tener una relación poco habitual entre los dioses con la muerte: Perséfone es raptada por el dios de los muertos y abandona el mundo de los vivos para sumergirse en el inframundo, alejada de la luz del sol; Dioniso es desmembrado y devorado, pero renace.

⁹¹³ De acuerdo con Bernabé (1996: 80), la presencia de la serpiente recuerda al mito órfico de la unión de Zeus, transformado en este animal, con Perséfone, lo que lleva a Plutarco a asociar el rito romano de Bona Dea con lo que él llama τὰ Ὀρφικά, los ritos del orfismo.

⁹¹⁴ εἶπεῖν Φερσεφόνας σ' ὅτι Βάκχιος αὐτὸς ἔλυσε. *Vid.* Casadesús Bordoy (1999: 25).

voto de consagrar un templo a Mater Matuta si los romanos vencen en el combate. Es entonces cuando el queronense, observando las acciones rituales que llevaban a cabo las mujeres en la fiesta de la diosa, establece la analogía entre Mater Matuta y Leucótea:

ταύτην [Μητέρα Ματοῦταν] ἄν τις ἀπὸ τῶν δρωμένων ἱερῶν μάλιστα Λευκοθέαν νομίσειεν εἶναι. καὶ γὰρ θεράπαιναν εἰς τὸν σηκὸν εἰσάγουσαι ῥαπίζουσι, εἴτ' ἐξελάνουσι καὶ τὰ τῶν ἀδελφῶν τέκνα πρὸ τῶν ἰδίων ἐναγκαλίζονται καὶ δρῶσι περὶ τὴν θυσίαν ἃ ταῖς Διονύσου τροφαῖς καὶ διὰ τὴν παλλακὴν πάθεσι τῆς Ἴνους προσέοικε.

Uno podría considerar que ésta [Mater Matuta] es Leucótea sobre todo a partir de los ritos que se le hacen, pues, llevando las mujeres al santuario a una esclava, la golpean; después la hacen salir y toman en brazos a los hijos de sus hermanas en lugar de los propios y hacen con respecto al sacrificio lo que conviene a las nodrizas de Dioniso y a los sufrimientos de Ino por causa de la concubina.

Roma celebraba el 11 de junio la fiesta *Matralia* en honor de Mater Matuta, ocasión en la que, al igual que en la de Bona Dea, sólo podían participar mujeres, aunque en este caso se trataba de mujeres casadas una sola vez, es decir, *univirae*. Las esclavas estaban rigurosamente excluidas, rasgo que parece simbolizado en el ritual con la agresión a la esclava en el santuario de la diosa, situado en el Foro Boario. También Ovidio identifica en *Fastos* a Mater Matuta con Ino, nombre de la hermana de Sémele antes de su divinización. Llama a Ino “diosa tebana” y explica que las *bonae matres* le ofrecían tortas amarillas o *flava liba*. El poeta romano destaca igualmente que las esclavas tenían prohibido el acceso al templo de la diosa y recoge el mito que narraba cómo Ino se hizo cargo de Dioniso recién nacido, atrayendo sobre sí la ira de Hera, furiosa contra este nuevo hijo que su esposo había engendrado en una mortal⁹¹⁵. Apolodoro añade que fue Hermes quien trasladó a Dioniso niño al hogar de Ino y su marido Atamante, y que les pidió que lo criaran “como una niña”⁹¹⁶, detalle que tiene

⁹¹⁵ Ovidio, *Fastos* 6, 475-476 y 485-486: *ite, bonae matres (vestrum Matralia festum) | flavaque Thebaeae reddite liba deae. (...)* arserat obsequio Semele Iovis: accipit Ino | te, puer, et summa sedula nutrit ope. (*Id, buenas madres (las Matralias son vuestro festival) y entregad a la diosa tebana las tortas amarillas. (...) Había ardidido Sémele por el regalo de Jove. Ino te acoge, niño, y te alimenta diligentemente, con sumo cuidado*)

⁹¹⁶ Apolodoro 3, 4, 3: ὁ [Ἑρμῆς] δὲ κομίζει πρὸς Ἴνῳ καὶ Ἀθάμαντα καὶ πείθει τρέφειν ὡς κόρην. (*Éste [Hermes] lo lleva a Ino y Atamante y les convence de que lo crien como una muchacha*)

paralelismos con el travestismo que caracteriza algunas fiestas de Dioniso, como se verá más adelante.

Seguramente Plutarco sólo conoce el ritual de Mater Matuta de oídas, ya que no podía asistir. De ahí que los detalles concretos sobre el ritual y el sacrificio sean escasos en el pasaje de la *Vida de Camilo* y sólo dé indicaciones de las actuaciones de las mujeres en él. Para referirse a estos gestos utiliza el verbo δράω (δρῶσιν), el mismo que alude a acciones miméticas como las que representaban determinados mitos en los misterios dionisiacos o eleusinos. Las *bonae matres* de las Matralias parecen representar la adopción de Dioniso por parte de Ino, por medio de esas mujeres que tomaban en brazos a los hijos de sus hermanas, igual que Ino cuidó del hijo de la suya, Sémele. Las *materterae* o tías maternas pedían entonces a la diosa por la salud de sus sobrinos, ritual que reflejaba la función social de estas mujeres, que, según la costumbre romana, tomaban el lugar de la madre no sólo si ésta moría, sino también durante los días en que, tras el parto, la madre debía someterse a un período de purificación. Las esclavas expulsadas del templo personificaban, a juicio de Turcan⁹¹⁷, las sombras que preceden al amanecer del nacimiento. A continuación, el rito recordaba los “sufrimientos de Ino por causa de la concubina”, sufrimientos producidos por Hera para castigar a la concubina de Zeus, Sémele. Envío una locura a Ino y su esposo Atamante que llevó a éstos a acabar con la vida de sus hijos, Learco y Melicertes: el primero fue “cazado” como un ciervo por su padre y el segundo, arrojado a una caldera hirviendo por su madre, que se suicidó después lanzándose al mar con el cadáver de Melicertes, convirtiéndose en dos divinidades, Leucótea y Palemón⁹¹⁸. El ritual descrito en la *Vida de Camilo* alude también a las nodrizas de Dioniso. La importancia que tiene la infancia en la biografía de este dios era un caso excepcional en el panteón griego. Dioniso niño aparecía en el ritual de las Tíades en el Parnaso bajo el nombre de Licnites y era también un niño en el relato de la persecución que Licurgo emprendió contra el dios y

⁹¹⁷ Turcan (1998: 34-35).

⁹¹⁸ *Vid.* pp. 189-190. Ino no provocó la muerte de Melicertes de esta manera, sino lanzándose con él, aún vivo, al mar en el relato de Pausanias (*vid.* n. 418) y en Ovidio, *Metamorfosis* 4, 528-530: *occupat hunc [scopulum] (vires insania fecerat) Ino, | seque super pontum nullo tardata timore | mittit onusque suum.* (*Se adelanta Ino hasta ésta [la roca] (la locura había provocado sus fuerzas) y desde arriba se lanza al mar a sí misma, no estorbada por ningún temor, y a su carga.*)

sus nodrizas, incluido en la *Iliada*, una de las pocas apariciones del dios en Homero⁹¹⁹. En su infancia se muestra frecuentemente rodeado por nodrizas. Siguiendo a Apolodoro, tras la divinización de Ino, Hermes condujo a Dioniso junto a las ninfas de Nisa para que cumplieran esta tarea⁹²⁰.

Así como el nacimiento de Dioniso era situado en diferentes puntos (en Tebas, en Naxos o en Ícaro, según el *Himno homérico*⁹²¹), existían diversas leyendas relativas a su crianza. En Brasias, ciudad de Lacedemonia, se contaba un relato paralelo al de Dánae y Perseo, otro hijo de Zeus: Sémele y Dioniso recién nacido fueron arrojados al mar en una caja, que llegó hasta Brasias, donde la madre fue enterrada, pues llegó muerta, y el niño criado. En otra variante, Ino llegó a la ciudad lacedemonia y reclamó para sí la tarea de criar a Dioniso⁹²². E incluso otra versión, de procedencia aquea y recogida por Pausanias como la anterior, situaba la crianza del dios niño en Patras, si bien en este caso Dioniso huía de los Titanes y no de la ira de Hera⁹²³.

En la *Vida de Lisandro* 28, 4, en mitad de la descripción de los movimientos tácticos que condujeron a los espartanos Pausanias II y Lisandro, al frente de sendos ejércitos, hasta la ciudad beocia de Haliarto, a la que pretendían atacar conjuntamente

⁹¹⁹ Homero, *Iliada* 6, 130-137: κρατερὸς Λυκόοργος (...) | ὅς ποτε μαινομένοιο Διωνύσοιο τιθήνας | σεῦδε κατ' ἠγάθειον Νυσήϊτον· αἱ δ' ἄρα πᾶσαι | θύσθλα χαμαὶ κατέχευαν ὑπ' ἀνδροφόνοιο Λυκούργου | θεινόμεναι βουπλήγι· Διώνυσος δὲ φοβηθεὶς | δύσασθ' ἄλλος κατὰ κῦμα, Θέτις δ' ὑπεδέξατο κόλπῳ | δειδιότα· κρατερὸς γὰρ ἔχε τρόμος ἀνδρὸς ὀμοκλή. (*El violento Licurgo (...). Éste una vez perseguía por el sagrado Niseo a las nodrizas del furioso Dioniso. Todas ellas dejaban caer al suelo los objetos sagrados, golpeadas por la vara del homicida Licurgo. Y Dioniso, atemorizado, se sumergió bajo una ola del mar; y Tetis lo acogió, temeroso, en su seno, pues lo dominaba un fuerte temblor por la amenaza del hombre*)

⁹²⁰ Apolodoro 3, 4, 3: καὶ λαβὼν αὐτὸν Ἑρμῆς πρὸς Νύμφας ἐκόμισεν ἐν Νύσῃ. (*Y Hermes, tras tomarlo, lo llevó a las Ninfas que habitan en Nisa*)

⁹²¹ *Vid.* n. 856.

⁹²² Pausanias 3, 24, 3: οἱ ἄνθρωποι λέγουσιν οἱ ἐνταῦθα οὐδέσιν ὁμολογοῦντες Ἑλλήνων ὡς Σεμέλη τέκοι τὸν παῖδα ἐκ Διός, καὶ ὑπὸ τοῦ Κάδμου φωραθεῖσα ἐς λάρνακα αὐτὴ καὶ Διόνυσος ἐμβληθεῖη· καὶ τὴν λάρνακα ὑπὸ τοῦ κλύδωνος ἐκπεσεῖν φασιν ἐς τὴν σφετέραν, καὶ Σεμέλην μὲν, οὐ γὰρ αὐτὴν περιοῦσαν ἔτι εὐρεῖν, ἐπιφανῶς θάψαι, Διόνυσον δὲ ἀναθρέψαι λέγουσιν. (...) Βρασιᾶται δὲ καὶ τάδε ἐπιλέγουσιν, Ἴνώ σφισιν ἐς τὴν χώραν ἀφικέσθαι πλανωμένην, ἐλθοῦσαν δὲ ἐθελῆσαι τοῦ Διονύσου γενέσθαι τροφόν. καὶ ἀποφαίνουσι μὲν τὸ ἄντρον ἔνθα τὸν Διόνυσον ἔθρεψεν Ἴνώ, καλοῦσι δὲ καὶ τὸ πέδιον Διονύσου κῆπον. (*Cuentan hombres que no están de acuerdo con ninguno de los helenos que Sémele dio a luz a su hijo, nacido de Zeus, y que, descubierta por Cadmo, fue arrojada, ella y Dioniso, a una caja. Y dicen que la caja, por el oleaje, vino a dar a su tierra, y a Sémele (pues a ella no la encontraron viva), la enterraron con grandes honores y cuentan que a Dioniso lo criaron. (...) Y también cuentan los brasiatas esto: que Ino llegó errante a su región y que, tras llegar, deseó ser la nodriza de Dioniso. Y muestran la cueva donde Ino crió a Dioniso, y llaman también a la llanura el jardín de Dioniso*)

⁹²³ Pausanias 7, 18, 3: οἱ Πατρεῖς περὶ Διόνυσον λέγουσι τραφῆναι τε αὐτὸν ἐν τῇ Μεσάτει καὶ ἐνταῦθα ἐπιβουλευθέντα ὑπὸ Τιτάνων ἐς παντοῖον ἀφικέσθαι κίνδυνον. (*Los de Patras cuentan acerca de Dioniso que él se crió en Mesates y que allí, sufriendo las asechanzas de los Titanes, llegó a toda clase de peligros*)

por ser aliada de Tebas, su principal enemiga tras la Guerra del Peloponeso, Plutarco introduce la leyenda relativa a la fuente Cisusa⁹²⁴, que se hallaba en el lugar donde los tebanos atacaron la retaguardia del ejército de Lisandro:

τῶν δὲ Θεβαίων οἱ μὲν ἔξω μεμενηκότες ἐν ἀριστερᾷ τὴν πόλιν λαβόντες ἐβάδιζον ἐπὶ τοὺς ἐσχάτους τῶν πολεμίων ὑπὸ τὴν κρήνην τὴν Κισσοῦσαν προσαγορευομένην, ἔνθα μυθολογοῦσι τὰς τιθήνας νήπιον ἐκ τῆς λοχείας ἀπολοῦσαι τὸν Διόνυσον· καὶ γὰρ οἴνωπὸν ἐπιστίλβει τὸ χρῶμα καὶ δαυγὲς καὶ πιεῖν ἥδιστον.

Los tebanos que se habían quedado fuera, tras tomar la ciudad por la izquierda, marchaban contra los últimos de los enemigos cerca de la fuente llamada Cisusa. Cuenta la leyenda que allí lavaron las nodrizas a Dioniso niño después de su nacimiento, pues reluce con el color del vino y es clara y muy agradable de beber.

El color rojizo del agua se atribuía al hecho de que el dios del vino fuera allí bañado de pequeño. En este caso, la fuente sólo toma el color del vino. En otras leyendas, el agua de la fuente es sustituida por vino, como cuenta Plinio a propósito de una fuente de la isla de Andro situada en el santuario de Dioniso⁹²⁵. También Pausanias menciona este “milagro” que tenía lugar en la fiesta de Dioniso en la isla con una periodicidad bianual⁹²⁶, lo que asocia este fenómeno a los ritos trietéricos invernales de los que se ha hablado antes y lo convierte en otra de las epifanías del dios que se producían en sus festivales de invierno⁹²⁷.

⁹²⁴ Plutarco, buen conocedor de los relatos legendarios de su región, sitúa en esta fuente beocia una de sus *Amatoriae narrationes*, en la que una muchacha es cortejada por dos hombres, uno de los cuales es rico. Al preferir ella al otro, es raptada por el despechado junto a la fuente. Plutarco, *Relatos de amor* 772b: ἕως ἢ κόρη κατὰ τὰ πάτρια ἐπὶ τὴν Κισσόεσσαν καλουμένην κρήνην κατῆει ταῖς νύμφαις τὰ προτέλεια θυσούσα. (*Mientras la muchacha bajaba, según las costumbres patrias, a la fuente llamada Cisusa para hacer los sacrificios previos en honor de las ninfas*)

⁹²⁵ Plinio, *Historia natural* 2, 103: *Andro in insula templo Liberi patris fontem nonis ianuariis semper vini saporem fundere Mucianus ter consul credit*. Διὸς θεοδασία vocatur. (*En la isla Andro cree el tres veces cónsul Muciano que en el templo del padre Liber en las nonas de enero, siempre, produce una fuente sabor a vino. Se llama Regalo de Zeus*)

⁹²⁶ Pausanias 6, 26, 2: λέγουσι δὲ καὶ Ἄνδριοι παρὰ ἕτος σφίσις ἐς τοῦ Διονύσου τὴν ἑορτὴν ρεῖν οἶνον αὐτόματον ἐκ τοῦ ἱεροῦ. (*Y cuentan también los de Andro que cada dos años en la fiesta de Dioniso fluye para ellos del santuario el vino por sí mismo*)

⁹²⁷ Este tipo de “milagros” se asociaban al éxtasis dionisiaco y así aparecen en la descripción que el vaquero hace a Penteo del comportamiento fantástico de las mujeres que, en *Bacantes*, han huido al monte, donde hacen brotar corrientes de agua y vino de las rocas y la tierra. Eurípides, *Bacantes* 704-707: θύρσον δὲ τις λαβοῦσ' ἔπαισεν ἐς πέτραν, | ὄθεν δροσώδης ὕδατος ἐκπηδᾷ νοτίς· | ἄλλη δὲ νάρθηκ' ἐς πέδον καθῆκε γῆς, | καὶ τῆδε κρήνην ἐξάνηκ' οἴνου θεός. (*Y una, tras tomar un tirso, lo golpeó contra una piedra, de donde saltó una corriente de agua delicada; y otra depositó su vara en la tierra y el dios dejó salir allí una fuente de vino*)

8.3. Dioniso y el vino

El vino, ya se ha dicho, es la δύναμις de Dioniso, además del trance. Es el don que Dioniso entregó a los hombres, así como Deméter entregó el grano. Eneo de Calidón recibió este don según la leyenda⁹²⁸ y en el Ática fue Icario el primero en aprender a producir vino, técnica que obtuvo del dios en agradecimiento a su hospitalidad, aunque a la larga, por la incompreensión de sus vecinos, le causara la muerte⁹²⁹. Estas contradicciones están, no obstante, en la esencia de Dioniso.

El vino, el regalo de Dioniso, procuraba alegría a los hombres y los liberaba de las preocupaciones. Los epítetos que le atribuyen los poetas épicos no dejan lugar a dudas: Homero afirma que Semele dio a luz a Dioniso como “alegría para los mortales”⁹³⁰ y Hesíodo llama al dios πολυγηθής, “el que mucho alegra”⁹³¹. Pero el vino presentaba indudablemente un poder destructor, como ilustra la leyenda de Icario, y sus efectos perniciosos debían ser dominados, este producto debía ser “domesticado”, integrado en la civilización, cosa que los griegos lograron por medio de la institución del συμπόσιον y de la costumbre de mezclarlo con agua para rebajar su poder. El συμπόσιον exigía la práctica de una auténtica *ars bibendi* 4 entre la sobriedad y la embriaguez. Para Plutarco, estas reuniones sociales constituían ante todo una ocasión para el intercambio intelectual en la que la ingesta de vino debía ser muy moderada, pero suficiente para promover y animar la conversación entre los asistentes, donde era importante que la ebriedad fuera evitada⁹³². Es en este contexto de moderación en el que Dioniso recibe

⁹²⁸ Apolodoro 1, 8, 1: Οἶνευς βασιλεύων Καλυδῶνος παρὰ Διονύσου φυτὸν ἀμπέλου πρῶτος ἔλαβε. (Eneo, cuando reinaba sobre Calidón, tomó el primero de parte de Dioniso el árbol de la vid)

⁹²⁹ Apolodoro 3, 14, 7: Δημήτηρ καὶ Διόνυσος εἰς τὴν Ἀττικὴν ἦλθον. ἀλλὰ Δήμητρα μὲν Κελεὸς εἰς τὴν Ἐλευσίνα ὑπεδέξατο, Διόνυσον δὲ Ἰκάριος· ὃς λαμβάνει παρ’ αὐτοῦ κλῆμα ἀμπέλου καὶ τὰ περὶ τὴν οἴνοποιαν μανθάνει. (Deméter y Dioniso llegaron al Ática. Por un lado, a Deméter la acogió en Eleusis Celeo; a Dioniso, por otro, Icario. Éste toma de él la rama de vid y aprende lo relativo a la producción de vino). La muerte de Icario a manos de los vecinos se narra en Servio, a Virgilio, *Geórgicas* 2, 389: *Icarus Atheniensis, pater Erigonae, cum acceptum a Libero patre vinum mortalibus indicaret, occisus est a rusticis, qui cum plus aequo potassent, ebriati se venenum accepisse crediderant.* (El ateniense Icaro, padre de Erigone, como revelara a los mortales el vino recibido del padre Liber, fue muerto por campesinos, que, habiendo bebido más de lo regular, embriagados, habían creído haber recibido veneno)

⁹³⁰ Homero, *Iliada* 14, 325: Διόνυσον Σεμέλη τέκε χάρμα βροτοῖσιν. (Semele parió a Dioniso, alegría para los mortales)

⁹³¹ Hesíodo, *Teogonía* 941: Διόνυσον πολυγηθέα.

⁹³² Nikolaidis (1999: 337-348).

por parte del queronense los epítetos de Λύσιος y Λυαῖος⁹³³ y también Ἐλευθερέυς⁹³⁴, el dios Liberador, en el sentido de que era capaz de eliminar de los mortales la timidez y el servilismo y hacer que traten los unos con los otros con sinceridad y franqueza. Además, Λύσιος era un epíteto que presentaba el dios en diferentes puntos de Grecia, como en Corinto⁹³⁵ o en Tebas⁹³⁶.

Dioniso se hallaba así presente en las celebraciones, profanas y religiosas, en que se bebía vino. Pero, por supuesto, no siempre se hacía con la mesura defendida por Plutarco. La borrachera y la inmoderación hacen aparición constantemente en los escritos plutarqueos, con mayor o menor censura por parte del autor. Cuando el espartano Cleómenes fue acogido en la corte egipcia de Ptolomeo II Evérgetes a finales del s. III a. C., el rey prometió ayudarle a ser restituido a su patria, de la que había sido expulsado. Pero este Ptolomeo murió y le sucedió su hijo, Ptolomeo IV Filopátor, que olvidó la promesa hecha por su padre a Cleómenes, entretenido como estaba en fiestas y banquetes. En la *Vida de Cleómenes* 34, 1-2 se explica así:

[1] ἡξίου [ὁ Κλεομένης] μὲν μόνος ἀποσταλῆναι μετὰ τῶν φίλων, ἔπειθε δ' οὐδένα, [2] τοῦ μὲν βασιλέως οὐκ εἰσακούοντος, ἀλλ' ἐν γυναιξὶ καὶ θίασοις καὶ κώμοις συνέχοντος ἑαυτόν.

[1] *Por un lado, [Cleómenes] creía justo ser enviado él solo con sus amigos, pero no convenció a nadie, [2] puesto que el rey no prestó oídos, sino que permanecía entre mujeres, festejos báquicos y jaranas.*

La alegría desbordante y la despreocupación del rey contrasta con la angustia de Cleómenes, que deseaba regresar a Grecia cuanto antes para aprovechar la confusión generada con la muerte de Antígono III de Macedonia, principal enemigo de Esparta a

⁹³³ Plutarco, *Charlas de sobremesa* 613c: εἰ δὲ πάντων μὲν ὁ Διόνυσος Λύσιός ἐστι καὶ Λυαῖος. (*Si Dioniso es Liberador de todo y Libertador*)

⁹³⁴ Plutarco, *ibidem* 716c: οἱ γὰρ παλαιοὶ τὸν θεὸν Ἐλευθερᾶ καὶ Λύσιον ἐκάλουν, καὶ μαντικῆς πολλὴν ἔχειν ἠγοῦντο μοῖραν οὐ διὰ τὸ βακχεύσιμον καὶ μανιώδες ὥσπερ Εὐριπίδης εἶπεν, ἀλλ' ὅτι τὸ δουλοπρεπὲς καὶ περιδεὲς καὶ ἄπιστον ἐξαίρων τὴν ψυχῆς ἀληθεία καὶ παρρησία χρῆσθαι πρὸς ἀλλήλους δίδωσι. (*Los antiguos llamaban al dios Libertador y Liberador, y consideraban que tenía mucha parte de arte adivinatoria no a causa de lo báquico y lo enloquecido, como dijo Eurípides, sino porque, llevando fuera del alma lo servil y despreciable y digno de desconfianza, concede el hacer uso de la verdad y la sinceridad los unos con los otros*)

⁹³⁵ *Vid.* n. 840.

⁹³⁶ Pausanias 9, 16, 6: ἐγγυτάτω τοῦ θεάτρου Διονύσου ναός ἐστὶν ἐπὶ κλησὶν Λυσίου. (*Muy cerca del teatro hay un templo de Dioniso con el sobrenombre Liberador*)

la sazón. Cleómenes era, tal como lo describe anteriormente Plutarco, un hombre poco dado a celebraciones y a este tipo de licencias, algo que para el queronense merece elogios, pues tampoco él era partidario de excesos en el συμπόσιον⁹³⁷. Ptolomeo pasaba el tiempo “entre mujeres, festejos báquicos y jaranas”. Los términos utilizados para nombrar estos entretenimientos son θίασος y κῶμος. Al hablar de los grupos menádicos que celebraban sus rituales en el Parnaso, en Tebas, en Esparta y en otros lugares de Grecia se ha mencionado ya el término θίασος, una especie de cofradía o asociación con carácter religioso. En el contexto del pasaje de la *Vida de Cleómenes*, θίασος presenta un significado casi profano y alude a reuniones festivas en que abunda el vino, la música y la danza. La presencia de Dioniso era constante, siempre que el vino haga su aparición en los banquetes, aunque en este caso Ptolomeo y sus acompañantes sólo prestaran atención al aspecto más festivo del dios, a la alegría que produce la ingesta despreocupada de vino. Los κῶμοι seguían en ocasiones a los banquetes y eran lo que normalmente se traduce como jaranas o parrandas, cuando los participantes de un banquete salían a la calle y las recorrían, más o menos ebrios, entre cantos y danzas. Era ésta una práctica relativamente habitual y no tenía, en principio, sentido religioso. No obstante, estas borracheras estaban sancionadas en un festival ateniense de gran antigüedad, las Antesterias, que tenía lugar los días 11, 12 y 13 del mes Antesteriόν, al comienzo de la primavera, cuando aparecían las primeras flores. El hecho de que, según el testimonio de Tucídides⁹³⁸, estas fiestas fueran comunes a atenienses y jonios es señal de su antiguo origen, anterior a la migración jónica en el II milenio a. C.

Cada uno de los tres días tenía un nombre y unos ritos asociados. Los dos primeros, Πιθογία y Χόες, estaban consagrados a Dioniso como dios del vino y la mayoría de los actos públicos se realizaban en el santuario de Dioniso ἐν Λίμναις, “en las marismas”, próximo a la Acrópolis, aunque aún sin localizar. Este santuario tan sólo

⁹³⁷ Plutarco, *Vida de Cleómenes* 12, 3: ἐπεὶ ἄλλως γὰρ τῶν Ἑλληνικῶν καὶ βασιλικῶν στρατευμάτων ἐκεῖνο μόνον οὐ μίμους παρακολουθοῦντας εἶχεν, οὐ θαυματοποιούς, οὐχ ὄρχηστρίδας, οὐ ψαλτρίδας, ἀλλὰ πάσης ἀκολασίας καὶ βωμολοχίας καὶ πανηγυρισμοῦ καθαρὸν ἦν. (*Puesto que, por otra parte, aquél solo de los ejércitos de los griegos y del rey no tenía mimos que lo acompañaran ni charlatanes ni bailarinas ni tañedoras de lira, sino que estaba limpio de toda licencia, bufonería y ostentación*)

⁹³⁸ Tucídides 2, 15: καὶ τὸ ἐν Λίμναις Διονύσου ᾧ τὰ ἀρχαιότερα Διονύσια τῇ δωδεκάτῃ ποιεῖται ἐν μηνὶ Ἀνθεστηριῶνι, ὥσπερ καὶ οἱ ἀπ’ Ἀθηναίων Ἴωνες ἔτι καὶ νῦν νομίζουσι. (*Y lo relativo a Dioniso en las marismas, en cuyo honor las antiguas Dionisias se llevan a cabo en el día 12 de Antesteriόν, como también los jonios que proceden de los atenienses aún hoy respetan*)

se abría un día al año, en el día de Χόες⁹³⁹. Durante la primera jornada tenía lugar la apertura de las tinajas y se probaba el vino nuevo, fruto de la vendimia del año anterior. Se llevaban muestras de este vino al santuario de Dioniso Marismas, se mezclaba con agua y se ofrecía a la divinidad. A continuación, se repartía más vino entre todos los participantes, incluidos los esclavos. En el segundo día, el consumo de vino continuaba y se hacía en grandes cantidades, aunque siguiendo las pautas del festival. Según éstas, se celebraban banquetes privados en los que las prácticas habituales se veían alteradas. El anfitrión, que por lo general proporcionaba la comida y el vino, mezclado en una cratera de la que se servía a los presentes, en este día sólo aportaba coronas, perfumes y el postre. Cada invitado llevaba su propia comida y bebida, y las consumía en silencio. Se rompía así, como indica Parke⁹⁴⁰, el espíritu tradicional de comunidad en las fiestas. Este banquete silencioso era la antítesis del simposio, en el que se compartía charla y canto, y tenía como justificación mítica el banquete que ofreció el rey de Atenas a Orestes, que llegó allí en busca de refugio tras el asesinato de su madre. Con el fin de evitar la contaminación de su casa y su familia por el crimen cometido por Orestes, pero no renunciando a la hospitalidad debida al visitante, el rey decretó que comiera y bebiera en una mesa separada del resto y que cada comensal bebiera de su propia jarra. El banquete silencioso, lúgubre, de Χόες es mencionado en la parte final de la *Vida de Antonio*, en 70, 2. El romano, poco antes de su derrota en Accio, se retiró a una pequeña casa cercana al faro de Alejandría y vivía allí, alejado de los hombres, de manera semejante a Timón el misántropo, explica Plutarco. A este personaje se le atribuyen dichos y anécdotas que representan su extrema misantropía, que adquiere, por lo excesiva, un carácter cómico. Algunas de estas anécdotas las incluye Plutarco en la biografía de Antonio, y la que es situada en la celebración de Χόες tiene como protagonistas a Timón y Apemanto, el único con quien consentía tener trato el misántropo, por llevar un estilo de vida semejante al suyo:

καί ποτε τῆς τῶν Χοῶν οὔσης ἑορτῆς, εἰσιτῶντο καθ' αὐτοὺς οἱ δύο· τοῦ δ' Ἀπιμάντου φήσαντος “ὡς καλὸν ᾧ Τίμων τὸ συμπόσιον ἡμῶν”, “εἶγε σύ” ἔφη “μὴ παρῆς”.

⁹³⁹ Demóstenes, *Contra Neera* 76: τὸ ἀρχαιότατον ἱερόν τοῦ Διονύσου καὶ ἀγιώτατον ἐν Λίμναις (...) ἅπαξ γὰρ τοῦ ἐνιαυτοῦ ἀνοίγεται τῇ δωδεκᾷ τῶν Ἀνθεστηριῶνος μηνός. (*El antiquísimo y sacratísimo santuario de Dioniso en las marismas (...) se abre una vez al año, en el día 12 del mes Antesterión*)

⁹⁴⁰ Parke (1977: 107-119) describe con gran detalle ésta y otras costumbres rituales del festival de las Antesterias.

Una vez que tenía lugar la fiesta de las Jarras, se banquetearon los dos uno junto al otro. Tras afirmar Apemanto “¡qué bello este banquete nuestro, Timón!”, “sí”, dijo, “si al menos no estuvieras presente”.

El banquete al que acudió Timón en las Antesterias sólo contaba con un invitado además de él, y aún esto le parecía excesivo al misántropo, que disfrutaría, sin duda, de la ausencia de conversación impuesta por la tradición. Las jarras en que se bebía el vino eran las que daban nombre al día, Χόες, y tenían una capacidad de dos litros y medio aproximadamente. Los esclavos y los niños, éstos con una jarra de menor tamaño, bebían también. Tanto en los banquetes privados como en el banquete oficial presidido por el arconte rey, tenía lugar un concurso de bebida, algo excepcional en el conjunto de las fiestas griegas. Todos los participantes comenzaban a beber a la vez y el que primero apurara su jarra ganaba un pellejo de vino, que en los concursos privados era simplemente un pastel. Finalizado el concurso, ciudadanos y esclavos marchaban en grupo llenos de alegría, resultado del consumo ingente de vino, que había dado ya comienzo el día anterior en la Πιθογία o apertura de tinajas, hacia el santuario de Dioniso ἐν Λίμναις para hacer entrega de las jarras y las coronas de flores que el anfitrión de cada banquete les había proporcionado. Esta marcha al santuario se realizaba al atardecer y constituía un multitudinario κῶμος con cantos y danzas como los de las fiestas licenciosas de Ptolomeo IV, pero inscrito en un contexto religioso, ritual. Tal festejo popular celebraba la presencia de Dioniso entre los atenienses y mostraba el agradecimiento de éstos por el regalo del vino.

Otros elementos rituales del día de Χόες permiten considerar a Dioniso, tal como señala Otto, *der kommende Gott*, “el dios que viene”, el dios de la epifanía. Probablemente al amanecer tenía lugar la procesión del carro naval, en la que el propio Dioniso, acompañado por sátiros (lo más seguro es que se tratara del arconte rey disfrazado del dios o con una máscara y algunos hombres vestidos como sátiros) era llevado en una especie de barco con ruedas hasta su santuario ἐν Λίμναις. Para Otto⁹⁴¹, esta procesión naval es la manifestación de su epifanía desde el mar y existían paralelos en las Antesterias celebradas en ciudades jonias de Asia Menor. Dioniso se sumergió en el mar, su refugio en el episodio de Licurgo⁹⁴², y salió de él para hacer su aparición

⁹⁴¹ Otto (1965: 64 y 162-163).

⁹⁴² *Vid.* n. 919.

entre los hombres. De hecho, dado que no había marismas en el suelo de Atenas, su epíteto Λιμναῖος o Marismeño y su santuario ἐν Λίμναις, en las marismas, debe de proceder de esta relación con el mar.

La esposa del arconte rey tenía un importante papel que desempeñar en este día, junto a las 14 Γεραραί: cuando el santuario de Dioniso se abría al amanecer, la Βασίλιννα realizaba un ritual secreto, posiblemente conectado con la fertilidad. Las 14 mujeres que la acompañaban hacían por su parte otras ofrendas, animales o tal vez sólo libaciones de vino. Probablemente era también la Βασίλιννα quien realizaba la mezcla de vino y agua con que se llenaban las jarras del concurso público de bebida y quien recibía las coronas y las jarras que los celebrantes llevaban al santuario al finalizar sus respectivos banquetes. Las pinturas de los llamados vasos leneos, una serie de 70 vasos que datan, en su mayoría, de los años 480-460 a. C., muestran grupos de mujeres moviéndose alrededor de una imagen cultual temporal, rudimentaria, del dios, consistente en un pilar vertical al que se ha sujetado una tela a modo de vestido y una máscara barbada. Algunas de las mujeres se hallan danzando de manera extática, mientras que otras se muestran manipulando el vino contenido en recipientes sobre una mesa ante la imagen de Dioniso. No está claro si estas imágenes corresponden a algún festival dionisiaco concreto, como el de las Leneas que se celebraban en el mes de Gamelión o los ritos de las Γεραραί en el día de Χόεξ. No obstante, el frenesí que se manifiesta en la danza de las mujeres de estas pinturas es el propio de los ὄργια menádicos celebrados en los montes y difícilmente se habría producido en un festival como las Antesterias, en un santuario urbano. Es más probable que se trate de escenas genéricas, en las que el artista inserta elementos míticos en su trabajo, pero sin dejar de lado totalmente la realidad. Dioniso, señala Otto, el dios que aparecía entre los hombres con su bebida “tóxica”, era el mismo que conducía a las mujeres al éxtasis cuando se mostraba a ellas en la soledad de las montañas. No eran dioses diferentes, por tanto, el Dioniso de las danzas menádicas y el Dioniso del vino que es venerado en la Antesterias⁹⁴³.

Se trata, pues, de una divinidad que se manifestaba de manera diversa y, muchas veces, paradójica. Podía provocar alegría y placer a los hombres, pero también volverse cruel y vengativo. Este rasgo se observa en determinadas biografías plutarqueas, sobre

⁹⁴³ Otto (1965: 101).

todo en aquéllas que presentan un protagonista de moral poco clara, problemática o *thoughtprovoking*, como las define Pelling⁹⁴⁴. Las *Vidas* de Alejandro, Demetrio y Antonio son las más características en este sentido. Estos tres personajes históricos manifestaron una estrecha relación con Dioniso, divinidad que se les antojaba especialmente cercana hasta el punto de ser considerados “nuevos Dionisos”. El favor del dios, casi identificado con ellos, será no obstante esquivo y desaparecerá tan súbitamente como llegó, con desastrosas consecuencias para cada uno de estos destacados hombres de estado.

Ya se ha hablado de la abundante imaginería dionisiaca en la *Vida de Alejandro*. Su madre celebraba con otras mujeres macedonias exaltados ὄργια báquicos y el vino estaba presente en numerosos acontecimientos de la vida del conquistador: fue esta bebida la que provocó que Filotas despreciara a Alejandro en sus conversaciones con su concubina Antígona, dando lugar a acusaciones de conjura contra el rey que condujeron a la muerte de Filotas y su padre Parmenión, entre otras⁹⁴⁵; Hefestión, el quiliarca de Alejandro, cargo que le situaba por debajo tan sólo del rey, murió, según Plutarco, tras haber bebido “un enorme recipiente de vino”⁹⁴⁶, y el propio Alejandro comenzó a sentir la fiebre que anunciaba su muerte después de haber bebido “durante todo el día” en casa de Medio⁹⁴⁷. Tras la desastrosa travesía del desierto de Gedrosia, en la que miles de soldados perdieron la vida por el calor, las enfermedades y la escasez de alimentos, el ejército de Alejandro llega a la capital, Pura, donde repuso las fuerzas. A este duro viaje le siguieron siete días de festejos “ambulantes” por Carmania, donde se entremezclaron la música, el vino y el canto, como en un κῶμος. Plutarco señala en la *Vida de Alejandro* 67, 2-3 que no sólo el χάρμα, la alegría que entregaba Dioniso a los hombres, se

⁹⁴⁴ Pelling (1999: 359-368).

⁹⁴⁵ Plutarco, *Vida de Alejandro* 48, 4: ὁ Φιλώτας οἷα νέος πρὸς ἐρωμένην καὶ σὺν οἴνῳ πολλὰ φιλότιμα καὶ στρατιωτικὰ παρρησιαζόμενος (...) Ἀλέξανδρον δὲ μειράκιον ἀπεκάλει δι’ αὐτοῦς τὸ τῆς ἀρχῆς ὄνομα καρπούμενον. (*Filotas, como joven que, ante su amada y después de beber vino, cuenta con franqueza sus muchas ambiciones y anécdotas de soldado (...), trataba a Alejandro de jovencito que obtenía gracias a ellos la fama de su gobierno*)

⁹⁴⁶ Plutarco, *ibidem* 72, 1: ψυκτῆρα μέγαν ἐκπιῶν οἴνου κακῶς ἔσχε καὶ μικρὸν διαλιπὼν ἀπέθανε. (*Tras beberse un enorme recipiente de vino, de los que sirven para enfriar la bebida, se encontró mal y, transcurrido poco tiempo, murió*)

⁹⁴⁷ Plutarco, *ibidem* 75, 3: Μηδίου δεηθέντος ὄχετο κωμασόμενος πρὸς αὐτὸν κάκει πῶν ὄλην τὴν ἐπιούσαν ἡμέραν ἤρξατο τυρέττειν. (*Habiéndoselo pedido Medio, fue a su casa para celebrar una fiesta y, tras beber allí durante todo el día siguiente, comenzó a tener fiebre*)

manifestaba en estas celebraciones, sino que el propio dios parecía acompañarlos y habérseles aparecido:

[2] πολλή δὲ μοῦσα συρίγγων καὶ αὐλῶν ᾠδῆς τε καὶ ψαλμοῦ καὶ βακχεῖα γυναικῶν κατεῖχε πάντα τόπον. [3] τῷ δὲ ἀτάκτῳ καὶ πεπλανημένῳ τῆς πορείας παρείπετο καὶ παιδιὰ βακχικῆς ὕβρεως, ὡς τοῦ θεοῦ παρόντος αὐτοῦ καὶ συμπαραπέμποντος τὸν κῶμον.

[2] *Mucha música de siringas y aulós, de canto y sonido de cítaras y danzas báquicas de mujeres invadían todo el lugar. [3] Y a este viaje desordenado y errante acompañaban el juego del desenfreno báquico, como si el dios en persona estuviera presente escoltando el festín.*

La música y la danza se convierten en manifestaciones de la alegría que el dios concedía a los mortales a través del vino. No en vano, se conservan epítetos que aluden a esta conexión con la música como Αὐλωνεύς, el dios de la música de auló⁹⁴⁸, Μελπόμενος ο Χορευῶς⁹⁴⁹, y ya en *Leyes*, Platón menciona a Dioniso, Apolo y las Musas como συνεορτασταί de los hombres, “compañeros de festejo”⁹⁵⁰, del mismo modo que en *Bacantes* Eurípides alude a los coros y la música de auló como remedio de Dioniso para “hacer cesar las preocupaciones” de los mortales⁹⁵¹. El propio Plutarco celebra en *Moralia* la unión de Dioniso con las Musas sirviéndose de la costumbre de “buscar al dios” en la fiesta de las Agrionias, búsqueda que concluía cuando alguien anunciaba que “había huido junto a las Musas”. En el banquete posterior, se evitaba la ebriedad, explica el queronense, y sobre todo τὸ ἄγριον καὶ μανικόν, “lo salvaje y frenético”, por medio del intercambio de acertijos cuya resolución requiere cierta

⁹⁴⁸ En un asiento del teatro de Dioniso en Atenas se lee ἱερέως Αὐλωνέως, según el *Corpus inscriptionum Atticarum* 3, 297.

⁹⁴⁹ Pausanias 1, 2, 5: ἡ δὲ ἑτέρα τῶν στοῶν ἔχει μὲν ἱερά θεῶν, ἔχει δὲ γυμνάσιον Ἑρμοῦ καλούμενον. (...) ἐπ’ ἐμοῦ δὲ ἀνεῖτο Διονύσω. Διόνυσον δὲ τοῦτον καλοῦσι Μελπόμενον. (*Uno de los pórticos tiene santuarios de dioses y tiene un gimnasio llamado de Hermes. (...) En mi época estaba consagrado a Dioniso. Y llaman a este Dioniso “el del canto y la danza”*)

⁹⁵⁰ Platón, *Leyes* 653d: θεοὶ δὲ οἰκτεῖραντες τὸ τῶν ἀνθρώπων ἐπίπονον πεφυκὸς γένος (...) Μούσας Ἀπόλλωνά τε Μουσηγέτην καὶ Διόνυσον συνεορταστάς ἔδοσαν. (*Los dioses, porque se compadecieron del linaje de los hombres, que es trabajoso por naturaleza, (...) les dieron a las Musas, a Apolo Musagetes y a Dioniso como compañeros de festejo*)

⁹⁵¹ Eurípides, *Bacantes* 377-378: ὃς τὰδ’ ἔχει | θιασεύειν τε χοροῖς, | μετὰ τ’ αὐλοῦ γελάσαι | ἀποπαῦσαι τε μερίμνας. (*El puede con sus coros celebrar ritos báquicos, regocijarse con el auló y hacer cesar las preocupaciones*)

sobriedad⁹⁵². Era éste el ideal de συμπόσιον para Plutarco, una reunión donde Dioniso estuviera suavizado por las Musas, es decir, el vino se consumiera muy diluido en agua, y donde la conversación, sin llegar a tratar temas filosóficos excesivamente abstrusos, mantuviera cierto nivel intelectual.

Los excesos en el consumo de vino conllevan consecuencias negativas. La muerte de Hefestión, la despreocupación con que Filotas menospreciaba a Alejandro y la enfermedad mortal de éste se relacionan, en la biografía plutarquea, con el vino. Lo mismo ocurre con la muerte de Clito a manos del rey, hasta el punto de que Alejandro llegó a creer que algunas de las desdichas de sus últimos años, la negativa de su ejército a seguir avanzando hacia el este tras la victoria sobre el rey Poros en 325 a. C. o el episodio de Clito poco antes, en 328 a. C., habían sido resultado de la venganza de Dioniso, dios que podía tornarse cruel y abandonar a quienes antes había acompañado de manera muy cercana. En la *Vida de Alejandro* 13, 3 pueden leerse estas reflexiones del monarca, fruto de una tendencia creciente, al final de su vida, a dejarse llevar por la superstición⁹⁵³ y a ver en cualquier acontecimiento presagios y señales divinas:

ὅλως δὲ καὶ τὸ περὶ Κλεῖτον ἔργον ἐν οἴνῳ γενόμενον, καὶ τὴν πρὸς Ἴνδουὺς τῶν Μακεδόνων ἀποδειλίασιν (...) εἰς μῆνιν ἀνήγε Διονύσου καὶ νέμεσιν.

En general, el suceso relativo a Clito que ocurrió en un banquete y la cobardía de los macedonios ante los indios (...) atribuía a la cólera y la venganza de Dioniso.

En la pareja formada por Demetrio y Antonio, que Plutarco pretende sirva de ejemplo negativo a sus lectores, consignando en estas biografías los vicios y malas

⁹⁵² Plutarco, *Charlas de sobremesa* 717a: παρ' ἡμῖν ἐν τοῖς Ἀγριωνίοις τὸν Διόνυσον αἱ γυναῖκες ὡς ἀποδεδρακότα ζητοῦσιν, εἶτα παύονται καὶ λέγουσιν ὅτι πρὸς τὰς Μούσας καταπέφευγε καὶ κέκρυπται παρ' ἐκείναις. (...) τοῦ δεῖπνου τέλος ἔχοντος, αἰνίγματα καὶ γρίφους ἀλλήλους προσβάλλουσι· τοῦ μυστηρίου διδάσκοντος ὅτι λόγῳ τε δεῖ χρῆσθαι παρὰ πότον θεωρίαν τινα καὶ μοῦσαν ἔχοντι, καὶ λόγου τοιοῦτου τῇ μέθῃ παρόντος, ἀποκρύπτεται τὸ ἄγριον καὶ μανικὸν, ὑπὸ τῶν Μουσῶν εὐμενῶς κατεχόμενον. (*En nuestra patria, en las Agrionias, las mujeres buscan a Dioniso como si hubiera escapado. Luego paran y dicen que ha huido junto a las Musas y que se ha ocultado entre ellas. (...) Cuando tiene su fin la cena, se lanzan acertijos y adivinanzas unos a otros, pues enseña el rito secreto que es preciso servirse, mientras se bebe, de un discurso que suponga un cierto esfuerzo mental y arte, y al estar presente tal discurso en la borrachera, se oculta lo salvaje y frenético, reprimido bondadosamente por las Musas*)

⁹⁵³ Plutarco, *Vida de Alejandro* 75, 1: ὁ δ' οὖν Ἀλέξανδρος ὡς ἐνέδωκε τότε πρὸς τὰ θεῖα ταραχώδης γενόμενος καὶ περίφοβος τὴν διάνοιαν, οὐδὲν ἦν μικρὸν οὕτως τῶν ἀήθων καὶ ἀτόπων ὃ μὴ τέρας ἐποιεῖτο καὶ σημεῖον ἀλλὰ θυομένων καὶ καθαιρόντων καὶ μαντευόντων μεστὸν ἦν τὸ βασίλειον. (*Así pues, cuando Alejandro se entregó a las señales divinas, habiendo llegado a tener la mente turbada y muy temerosa, no había nada raro y desacostumbrado tan pequeño que no se considerara presagio o signo, sino que estaba el palacio lleno de personas que sacrificaban, purificaban y adivinaban*)

costumbres que no deben ser imitadas, el queronense encuentra dos caracteres paralelos principalmente por moverse entre dos extremos, el del vicio y el de la virtud, el de la victoria y el de la derrota, sin hallar apenas término medio, sin templanza, sin moderación. De ahí la asociación de ambos con Dioniso. Plutarco describe así a los dos personajes al comienzo de la biografía griega, en la *Vida de Demetrio* 1, 7-8:

[7] κακίας μεγάλας ὥσπερ ἀρετὰς αἱ μεγάλαι φύσεις ἐκφέρουσι. γενόμενοι δ' ὁμοίως ἐρωτικοὶ, ποτικοὶ, στρατιωτικοὶ, μεγαλόδωροι, πολυτελεῖς, ὕβρισταί. (...)

[8] ἐν τῷ λοιπῷ βίῳ μεγάλα μὲν κατορθοῦντες, μεγάλα δὲ σφαλλόμενοι.

[7] *Los caracteres extraordinarios manifiestan vicios grandes como grandes virtudes. Habiendo sido ambos inclinados al amor; bebedores, belicosos, generosos, derrochadores e insolentes, (...) [8] consiguiendo en vida grandes éxitos, por un lado, y grandes fracasos, por otro.*

En ambas biografías se manifiesta de manera explícita el aprecio que Demetrio y Antonio sentían por Dioniso, siempre en relación con los dos polos en que parecía moverse esta divinidad: el disfrute de la vida, la alegría del vino y el banquete compartido con los amigos, de un lado; la violencia, la fuerza e incluso la crueldad, de otro. Así, Demetrio podía producir en quienes le rodeaban tanto temor como agrado y resultaba tan terrible y esforzado en las batallas como dulce y agradable en los banquetes, tal como puede leerse en la *Vida de Demetrio* 2, 3:

οὕτω δὲ πως καὶ τὸ ἦθος ἐπεφύκει πρὸς ἑκπληξιν ἀνθρώπων ἅμα καὶ χάριν. ἥδιστος γὰρ ὢν συγγενέσθαι, σχολάζων τε περὶ πότους καὶ τρυφᾶς καὶ διαίτας ἀβροβιώτατος βασιλέων, ἐνεργότατον αὖ πάλιν καὶ σφοδρότατον τὸ περὶ τὰς πράξεις ἐνδελεχὲς εἶχε καὶ δραστήριον· ἥ καὶ μάλιστα τῶν θεῶν ἐζήλου τὸν Διόνυσον, ὡς πολέμῳ τε χρῆσθαι δεινότατον, εἰρήνην τ' αὖθις ἐκ πολέμου τρέψαι πρὸς εὐφροσύνην καὶ χάριν ἐμμελέστατον.

En cuanto a su carácter, era por naturaleza tendente a despertar el temor al mismo tiempo que el agrado de los hombres, pues siendo muy grato para estar con él y el rey de vida más delicada cuando descansaba entre la bebida, los lujos y este estilo de vida, se mantenía por el contrario ininterrumpidamente activo e impetuoso en grado sumo y bien dispuesto para los asuntos de estado. Por ello, de los dioses admiraba sobre todo a Dioniso, porque hacía uso de la guerra de

manera terrible y, por otro lado, alimentaba la paz a partir de la guerra, muy dispuesto a la alegría y el placer.

La biografía de Antonio, por su parte, muestra casi una asimilación entre el dios y el mortal, que recibió el nombre de “nuevo Dioniso”. Así se indica al final de su *Vida*, en 60, 3:

προσφκείου δ' εαυτὸν Ἀντώνιος Ἡρακλεῖ κατὰ γένος καὶ Διονύσῳ κατὰ τὸν τοῦ βίου ζῆλον ὡσπερ εἶρηται, Διόνυσος νέος προσαγορευόμενος.

Antonio se asociaba a sí mismo con Heracles por su linaje y con Dioniso por la admiración de su vida, según se ha dicho, siendo llamado el nuevo Dioniso.

Y no sólo ellos se sentían cercanos al dios, semejantes a él por su carácter, sino que así eran percibidos por sus contemporáneos, que llegaron a atribuirles epítetos propios de Dioniso y a decretarles honores desmesurados. Entre las diversas medidas⁹⁵⁴ que se aprobaron en Atenas en 307 a. C. para honrar a Demetrio y a su padre Antígono, en agradecimiento por haber librado a esta ciudad del gobierno oligárquico de Demetrio de Falero, que actuaba en nombre de Casandro, rey de Macedonia tras la muerte de Alejandro Magno, se menciona en la *Vida de Demetrio* 12, 2 el que se diera el nombre de Demetrio a un festival de Dioniso:

καὶ τῶν ἑορτῶν τὰ Διονύσια μετωνόμασαν Δημήτρια.

Y de las fiestas, a las Dionisias las llamaron Demetrias.

En cuanto a Antonio, cuando llegó a Éfeso, pues le había correspondido el gobierno de la provincia de Asia tras la victoria sobre los asesinos de César, fue recibido por un cortejo báquico, formado por hombres y mujeres disfrazados de sátiros y bacantes, y pudo observar que la ciudad se había embellecido con la hiedra típica de Dioniso. Se dedicó entonces Antonio a frecuentar a reyes y personajes ilustres, y a rodearse de músicos y bailarines, disfrutando de una vida muelle y lujosa, convertido casi en ἀβροβιώτατος βασιλέων, como Demetrio. Por su actos, dadivoso con unos, injusto en ocasiones con otros, se le llamaba tanto “propicio” y “generoso” como “cruel” y “salvaje”, en claro paralelo con la personalidad del dios, tal como puede leerse en la *Vida de Antonio* 24, 4:

⁹⁵⁴ *Vid.* p. 230.

εἰς γοῦν Ἔφεσον εἰσιόντος αὐτοῦ, γυναῖκες μὲν εἰς Βάκχας, ἄνδρες δὲ καὶ παῖδες εἰς Σατύρους καὶ Πᾶνας ἠγοῦντο διεσκευασμένοι, κιττοῦ δὲ καὶ θύρσων καὶ ψαλτηρίων καὶ συρίγγων καὶ αὐλῶν ἢ πόλις ἦν πλέα, Διόνυσον αὐτὸν ἀνακαλουμένων Χαριδότην καὶ Μειλίχιον. ἦν γὰρ ἀμέλει τοιοῦτος ἐνίοις, τοῖς δὲ πολλοῖς ὠμηστῆς καὶ ἀγριώνιος. ἀφηρεῖτο γὰρ εὐγενεῖς ἀνθρώπους τὰ ὄντα μαστιγίαις καὶ κόλαξι χαριζόμενος.

Así pues, al entrar él en Éfeso, le guiaban por un lado mujeres vestidas de bacantes y, por otro, hombres y niños vestidos de sátiros y Panes, y la ciudad estaba llena de hiedra, de tirsos, de salterios, de siringas y de aulós, que lo llamaban Dioniso Generoso y Propicio. Pues tal era sin duda para algunos, pero para muchos era cruel y salvaje, pues quitaba a los hombres nobles su fortuna para gratificar a pícaros y aduladores.

Tanto en el caso del griego como en el del romano se recurría a la mitología para abundar en esta conexión con el dios del vino, que benefició a ambos en los momentos más exitosos de su agitada vida. Así, Demetrio se consideraba hermano menor de Atenea y entendía que debía respetar a la diosa, especialmente cuando estaba alojado nada menos que en el Partenón ateniense, otro ejemplo más de adulación por parte de los habitantes de Atenas. No obstante, ese respeto de Demetrio parece más bien una burla, pues sus festines, según la *Vida de Demetrio* 24, 1, incluían excesos de todo tipo⁹⁵⁵:

τὴν Ἀθηνᾶν αὐτῷ [Δημητρίῳ] προσῆκον εἰ δι' ἄλλο μηδὲν ὡς γε πρεσβυτέραν ἀδελφὴν αἰσχύνεσθαι, τοῦτο γὰρ ἐβούλετο λέγεσθαι.

Le convenía [a Demetrio] respetar a Atenea, si no por otra cosa, al menos por ser su hermana mayor, pues eso decía.

Antonio, en cambio, lejos de mencionar su supuesto parentesco con la diosa virgen, parece unirse de manera mucho más adecuada a Afrodita, encarnada en la figura de Cleopatra, que acudió al encuentro del romano en Éfeso rodeada de muchachos vestidos como Eros, logrando dar vida, como señala Plutarco en la *Vida de Antonio* 26, 2, a una pintura que representara a la diosa:

⁹⁵⁵ *Vid.* p. 142.

αὐτὴ δὲ κατέκειτο μὲν ὑπὸ σκιάδι χρυσοπάστῳ, κεκοσμημένη γραφικῶς ὡσπερ Ἀφροδίτη, παῖδες δὲ τοῖς γραφικοῖς Ἔρωσιν εἰκασμένοι παρ' ἑκάτερον ἐστῶτες ἐρρίπιζον.

Y ella estaba reclinada bajo un toldo cubierto de oro, adornada como Afrodita en las pinturas, y a cada lado, en pie, muchachos que imitaban a los Amores de las pinturas la abanicaban.

La identificación entre los dos dioses y los dos mortales no se hace esperar y, en 26, 5, se recoge el rumor que, al respecto, se difundió entre los que presenciaron el encuentro:

καί τις λόγος ἐχώρει διὰ πάντων, ὡς ἡ Ἀφροδίτη κωμάζοι πρὸς τὸν Διόνυσον ἐπ' ἀγαθῷ τῆς Ἀσίας.

Y a través de todos se propagaba el rumor de que Afrodita celebraba una fiesta para Dioniso por el bien de Asia.

Antonio y Cleopatra protagonizaron así un ἱερὸς γάμος llamado a llevar la prosperidad a Asia y Egipto. Y en verdad, Demetrio y Antonio lograron grandes éxitos: en 298 a. C. Demetrio se hallaba en la cumbre de su poder. Su inagotable ansia de lucha y poder le había llevado a dominar toda Grecia, a excepción de Esparta y Etolia, y Macedonia, además de algunos puntos del Egeo. Antonio, una vez iniciada su relación con Cleopatra en el año 41 a. C., emprendió diversas campañas. Si la de los partos no tuvo el desenlace esperado, la expedición contra Armenia fue exitosa. Había renovado el triunvirato, repudiado a su esposa Octavia para casarse con la reina lágida y su vida en Egipto se desarrollaba en medio del lujo y el derroche. Sin embargo, y al igual que le ocurrió a Alejandro, Dioniso desapareció con la misma rapidez con que se presentó y quienes alcanzaron en su compañía la cima del poder y la felicidad conocieron súbitamente la derrota y la deshonra. Demetrio perdió en apenas dos años su control sobre Grecia a raíz de una ofensiva general de sus enemigos y no pudo recurrir a ninguna otra solución que no fuera entregarse a Seleuco en 286 a. C. Prisionero de éste en Apamea del Orontes, en Siria, muere tres años después. En sus momentos finales, descuidando su alimentación y su salud, reapareció el vino ya no como símbolo de la

alegría y el éxito, sino como causa de enfermedad y muerte⁹⁵⁶. De manera semejante, Antonio, derrotado en Accio, estuvo a punto de caer preso en manos de Octavio, pero prefirió quitarse la vida antes. Ambas derrotas, ambos cambios en la fortuna, vinieron anunciados por sus correspondientes señales y presagios, muy del gusto del queronense.

8.4.Las Dionisias Urbanas

Entre los honores desmesurados con que Demetrio y su padre Antígono fueron agasajados en Atenas, se menciona el cambio de nombre de las Dionisias: τὰ Διονύσια pasaron a llamarse τὰ Δημήτρια. No se especifica en el texto, pero Plutarco se refiere aquí a las Dionisias Urbanas o Grandes Dionisias, que se celebraban en el mes de Elafebolión. Se trataba de un festival primaveral consagrado a Dioniso Ἐλευθερέυς en el contexto del cual tenían lugar las conocidas representaciones teatrales. Este Dioniso tomaba su epíteto de la localidad de Eleuteras, en la frontera con Beocia. La leyenda relativa al culto de Dioniso Eleutereo afirmaba que un tal Pégaso había llevado el ξόανον del dios desde Eleuteras hasta Atenas, donde se instauró el nuevo culto. Como es habitual en los relatos tradicionales referentes a la llegada de Dioniso a una población, los atenienses no recibieron convenientemente al dios, que los castigó con una enfermedad que atacaba los genitales de los hombres. El oráculo délfico señaló que debían establecer el culto y, con él, una procesión en su honor que incluyera el falo. En efecto, la procesión en épocas históricas tenía un elemento fálico, aunque no tan prominente como en las Dionisias Rurales. Es precisamente en esta procesión donde Plutarco sitúa el presagio de la caída de Demetrio.

El festival se alargaba varios días, a partir del noveno del mes. El ξόανον de Dioniso Eleutereo se hallaba durante todo el año en un templo dentro del recinto del teatro, en la ladera sur de la Acrópolis. Unos días antes del festival, la estatua de madera era trasladada a un pequeño santuario en la Academia, fuera de los límites de la ciudad, en el camino hacia Beocia. Allí permanecía unos días sobre un altar bajo o ἐσχάρα, donde recibía sacrificios y ofrendas. El día 8 por la noche, o tal vez el 9 por la mañana, era llevada de vuelta a Atenas en medio de una procesión de antorchas, en lo que se

⁹⁵⁶ Plutarco, *Vida de Demetrio* 52, 5: ὁ δ' οὖν Δημήτριος ἔτος τρίτον ἐν τῇ Χερσονήσῳ καθειργμένος, ὑπ' ἀργίας καὶ πλησμονῆς καὶ οἴνου νοσήσας ἀπέθανεν, ἔτη τέσσαρα καὶ πενήκοντα βεβιωκώς. (Así pues, Demetrio, encerrado en el Quersoneso, al tercer año, habiendo enfermado por la inactividad y la hartura de comida y vino, murió habiendo vivido 54 años)

conocía como εἰσαγωγή ἀπὸ τῆς ἐσχάρας, y se colocaba nuevamente en su templo para contemplar la celebración de su festival. Este traslado parece reflejar la llegada de la estatua y el culto desde Eleuteras. La πομπή propiamente dicha se llevaba a cabo el día 10 y era el principal ritual de la fiesta, algo comparable, afirma Parke⁹⁵⁷, a la procesión panatenaica.

Dioniso Ἐλευθερεύς tomaba su sobrenombre de Eleuteras, pero rápidamente se asoció este epíteto al poder liberador del dios, cercano al significado del título Λύσιος, ya comentado, aunque con una connotación más social que éste, que tenía un carácter más individual⁹⁵⁸. Dioniso era honrado en este festival como dios de la liberación y la integración, como una divinidad cívica que integraba en su culto a las diferentes clases de habitantes de Atenas, incluidas las mujeres y los esclavos.

Las Dionisias Urbanas se crearon, o quizá se recrearon, si se trataba de un festival ya existente, bajo el gobierno de Pisístrato, en el s. VI a. C., si bien se defiende también la teoría de que la institución del festival fue posterior, a finales del s. VI o principios del s. V a. C., para celebrar las reformas de Clístenes y la recuperación de la libertad democrática. En opinión de Valdés⁹⁵⁹, el tirano ateniense aprovechó para tal institución la conciencia del δῆμος de su “liberación”, esto es, la liberación de las deudas y la esclavitud, de las cargas o dependencias que agobiaban a los pequeños campesinos, y su “integración” cívica, no tanto en el terreno político sino en el del culto, por medio de su participación en las fiestas de la ciudad, especialmente las Panateneas y las Dionisias.

En la procesión de las Dionisias Urbanas, que pasaba por el ágora y por diversos altares de la ciudad con el fin de permitir la ejecución de coros, la población de Atenas estaba representada por grupos que desempeñaban distintas funciones: los metecos, vestidos de púrpura, eran σκαφηφόροι, es decir, portadores de bandejas de ofrendas; los ciudadanos llevaban ἄσκοί, odres llenos de vino; una joven de buena familia actuaba como κανηφόρος y llevaba una cesta también con ofrendas al dios; a las colonias de Atenas se les exigía el envío de falos para la procesión y es de suponer que tuvieran sus propios representantes en el desfile; los coregos seleccionados en cada año vestían

⁹⁵⁷ Parke (1977: 125-134).

⁹⁵⁸ González Merino (2009: 123). Para el epíteto Λύσιος, *vid.* pp. 428.

⁹⁵⁹ Valdés (2008: 175-220).

lujosas ropas bordadas y coronados de oro; otros participantes conducían animales para ser sacrificados, machos cabríos o toros en gran cantidad, que darían lugar a un espléndido banquete, seguido por un κῶμος, propio de un festival dionisiaco, una forma de licencia y borrachera ritualizada.

Independientemente de las representaciones teatrales que se realizarían en los días siguientes, la procesión era una ocasión festiva que movilizaba a toda la población ateniense y que servía de mecanismo de integración ciudadana. En el año en que Demetrio dio su nombre al festival, se produjo una señal ominosa, indicada en la *Vida de Demetrio* 12, 3:

ἢ δὲ ἡμέρα τὰ τῶν Διονυσίων ἐγίνετο, τὴν πομπὴν κατέλυσαν ἰσχυρῶν πάγων γενομένων παρ' ὄραν. καὶ (...) ἀμπέλους καὶ συκᾶς ἀπάσας ἀπέκαυσε τὸ ψῦχος.

En el día en que tenían lugar las fiestas de las Dionisias, cancelaron la procesión por haberse producido fuertes heladas, impropias de la época del año, y (...) el frío quemó todas las viñas y las higueras.

La procesión de las Grandes Dionisias se celebraba en primavera, época en que, en Atenas, ya no se producen heladas. Si se tratara de la πομπή de las Dionisias Rurales, que tenían lugar en el mes invernal de Posideón, no resultaría sorprendente que el frío dificultara el festival, pero el hecho de que Plutarco señale que las temperaturas no eran propias del momento deja claro que la procesión que hubo de ser cancelada era la de las Dionisias Urbanas.

Las epifanías de Dioniso no se producían únicamente en primavera, sino que los meses de invierno contaban con diversas fiestas en su honor. Las Dionisias Rurales del Ática se acaban de mencionar, pero también pueden recordarse ahora los rituales menádicos trietéricos como el de las Tíades en Delfos o el que seguramente se celebraba en el monte Citerón por las mujeres tebanas. No obstante, las Antesterias ya tenían lugar a finales del invierno, cuando comenzaba la floración y se probaba el vino nuevo guardado en tinajas durante los meses de frío, y las Dionisias Urbanas, las que se vieron alteradas en el año 307 a. C., era un festival propiamente primaveral, celebrado en esas fechas no tanto por una supuesta relación de Dioniso con el renacimiento cíclico del mundo vegetal, sino por ser un momento muy adecuado del año para permitir la llegada de visitantes de fuera del Ática que acudirían a Atenas principalmente para presenciar

las representaciones trágicas y cómicas. El que sobreviniera un frío inesperado y, sobre todo, que atacara a las vides e higueras, los árboles más estrechamente relacionados con Dioniso⁹⁶⁰, con facilidad pudo entenderse como una señal infausta para Demetrio, que se preciaba de compararse e incluso identificarse con el dios: el honor que Atenas estaba rindiendo al macedonio era excesivo y no habrían de pasar muchos años para que conociera los reveses de la fortuna y acabara sus días como prisionero de Seleuco.

Señales con el mismo significado se recogen en la *Vida de Antonio*. La primera a la que alude el texto, en 60, 2, tiene también relación con un fenómeno meteorológico: poco antes de la batalla de Accio, un fuerte viento arrancó la cabeza de Dioniso de una de las metopas del Partenón donde está representada la Gigantomaquia:

ἐν δὲ Πάτραις διατρίβοντος αὐτοῦ (...) τῆς Ἀθήνησι γιγαντομαχίας ὑπὸ πνευμάτων ὁ Διόνυσος ἐκσεισθεὶς εἰς τὸ θέατρον κατηνέχθη.

Estando él en Patras, (...) el Dioniso de la Gigantomaquia en Atenas, arrancado a sacudidas por los vientos, fue derribado hasta el teatro.

Sin embargo, el presagio más destacado, y uno de los episodios más conocidos de la *Vida de Antonio*, fue el cortejo báquico descrito con todo detalle en 75, 3-4, que el romano oye una noche, después de ser vencido en Accio y próxima ya su muerte:

[3] ἐν ταύτῃ τῇ νυκτί λέγεται μεσοῦση σχεδόν, ἐν ἡσυχίᾳ καὶ κατηφείᾳ τῆς πόλεως διὰ φόβον καὶ προσδοκίαν τοῦ μέλλοντος οὔσης, αἰφνίδιον ὀργάνων τε παντοδαπῶν ἐμμελεῖς φωνὰς ἀκουσθῆναι καὶ βοῆν ὄχλου μετ' εὐασμῶν καὶ πηδήσεων σατυρικῶν, ὥσπερ θιάσου τινὸς οὐκ ἀθορύβως ἐξελαύνοντος· [4] εἶναι δὲ τὴν ὀρμὴν ὁμοῦ τι διὰ τῆς πόλεως μέσης ἐπὶ τὴν πύλην ἔξω τὴν τετραμμένην πρὸς τοὺς πολεμίους, καὶ ταύτῃ τὸν θόρυβον ἐκπεσεῖν πλεῖστον γενόμενον. ἐδόκει δὲ τοῖς ἀναλογιζομένοις τὸ σημεῖον ἀπολείπειν ὁ θεὸς Ἀντώνιον, ᾧ μάλιστα συνεξομοιῶν καὶ συνοικειῶν ἑαυτὸν διετέλεσεν.

[3] *Se cuenta que, mediando aproximadamente esa noche, estando la ciudad en quietud y tristeza por el miedo y la sospecha de lo que iba a ocurrir, se oyeron súbitamente sonidos armoniosos de instrumentos de toda clase y el griterío de una multitud con evohés y saltos de sátiros, como si marchara una ruidosa*

⁹⁶⁰ *Vid.* nn. 835 y 836.

cofradía dionisiaca. [4] Y que la marcha era casi por en medio de la ciudad hacia la puerta, fuera, dirigiéndose hacia los enemigos, y que en ese momento el enorme alboroto que había surgido se perdió. Parecía a los que reflexionaban sobre la señal que abandonaba a Antonio el dios al que siguió principalmente, haciéndolo semejante y uniéndolo a sí mismo.

Se trata de un θίασος típicamente dionisiaco, del que Antonio puede oír los gritos de *evohé*, la música de los instrumentos, que se alejaban de él, que abandonaban Alejandría y a Antonio en ella, un cortejo fantasmal que rápidamente fue interpretado como el anuncio del final de su vida. En efecto, su suicidio se produjo poco después, evitando *in extremis* ser capturado por Octavio.

8.5.Dioniso y Heracles

Además de Dioniso, con quien Plutarco asocia en esta *Vida* a Antonio, éste fomentaba igualmente la conexión con Heracles, de quien se consideraba descendiente. Es por ello que ambos se mencionan juntos en la *Vida de Antonio* 60, 3, como los modelos que rigen sus actos⁹⁶¹. De hecho, inmediatamente antes del presagio de la metopa del Partenón, se narra otro, la caída de rayos en el templo de Heracles:

ἐν δὲ Πάτραις διατρίβοντος αὐτοῦ κεραυνοῖς ἐνεπρήσθη τὸ Ἡράκλειον.

Estando él en Patras, se incendió por unos rayos el templo de Heracles.

Heracles y Dioniso eran figuras estrechamente vinculadas en el imaginario griego y con bastantes puntos en común: ambos eran de origen tebano y nacieron de la unión de Zeus con una mortal; ambos hubieron de sufrir el odio y la persecución de Hera, pero finalmente consiguieron reconciliarse con ella y ser divinizados. En la *Iliada* aparecen uno a continuación del otro en el catálogo de los amores de Zeus, entre otros héroes

⁹⁶¹ *Vid.* p. 437.

como Perseo o Pírritoo, fruto de los adulterios del padre de los dioses⁹⁶², y en *Ranas*, Aristófanes hace que uno al otro se llamen “hermano” o “hermanito”⁹⁶³.

Dioniso gozaba de una enorme popularidad en las *póleis* griegas, pero pronto surgió una corriente antidionisista que trató de conjurarla. Acentuar el carácter “heroico” de Dioniso era uno de los métodos utilizados, así como defender una divinización reciente. Heródoto afirma que Heracles, Dioniso y Pan fueron los últimos en ser incluidos entre los dioses⁹⁶⁴ y en *Bacantes*, obra que se plantea la cuestión de la naturaleza humana o divina de Dioniso, Penteo se refiere a éste como τὸ νεωστὶ δαίμονα⁹⁶⁵, “divinidad reciente”. Del mismo modo, en las representaciones vasculares de Dioniso más antiguas, el dios se muestra con barba, es decir, adulto. Sin embargo, desde finales del s. V a. C. la imagen de Dioniso es la de un joven lampiño, con abundantes cabellos, lo que para González Merino⁹⁶⁶ constituye la traducción plástica del antidionisismo clásico. También Plutarco habla en su tratado *Sobre Isis y Osiris* de la divinización de Heracles y Dioniso, comparándolos con las divinidades egipcias⁹⁶⁷, pero no a partir de una naturaleza humana, sino demoníaca. La demonología⁹⁶⁸ constituye el medio por el que Plutarco reconcilia las creencias tradicionales con su concepción filosófica de Dios: dado que los dioses pueden ser purificados de todos los vicios y defectos que se les han atribuido desde Homero transfiriendo estas κακίαι a démones malvados, la demonología se convierte en una especie de filtro que las divinidades deben superar para ser consideradas aceptables. Dioniso lo consigue, indica

⁹⁶² Homero, *Ilíada* 14, 323-325: οὐδ’ ὅτε περ Σεμέλης οὐδ’ Ἀλκμήνης ἐνὶ Θήβῃ, | ἦ ῥ’ Ἡρακλῆα κρατερόφρονα γείνατο παῖδα· | ἦ δὲ Διώνυσον Σεμέλη τέκε χάρμα βροτοῖσιν. (*Ni cuando Semele ni Alcmena en Tebas; ésta dio a luz al valiente niño Heracles, Semele parió a Dioniso, alegría para los mortales*)

⁹⁶³ Aristófanes, *Ranas* 58: μὴ σκῶπτέ μ’ ὠδέλφ’· οὐ γὰρ ἄλλ’ ἔχω κακῶς. (*No te burles de mí, hermano, pues me encuentro mal*); 60: ποῖός τις ὠδελφίδιον; (*¿De qué clase es, hermanito?*); 164: καὶ χαῖρε πόλλ’ ὠδέλφε. (*¡Y mucha salud, hermano!*)

⁹⁶⁴ Heródoto 2, 145, 1: ἐν Ἑλλησι μὲν νυν νεώτατοι τῶν θεῶν νομίζονται εἶναι Ἡρακλῆς τε καὶ Διώνυσος καὶ Πάν. (*Entre los helenos se considera que los más recientes de los dioses son Heracles, Dioniso y Pan*)

⁹⁶⁵ Eurípides, *Bacantes* 219-220: τὸ νεωστὶ δαίμονα | Διώνυσον, ὅστις ἐστί. (*Dioniso, la divinidad reciente, sea quien sea*)

⁹⁶⁶ González Merino (2003: 8).

⁹⁶⁷ Plutarco, *Sobre Isis y Osiris* 361e: αὐτὴ δὲ καὶ Ὅσιρις ἐκ δαιμόνων ἀγαθῶν δι’ ἀρετὴν εἰς θεοὺς μεταβαλόντες, ὡς ὕστερον Ἡρακλῆς καὶ Διώνυσος, ἅμα καὶ θεῶν καὶ δαιμόνων οὐκ ἀπὸ τρόπου μεμιγμένως τιμὰς ἔχουσι. (*Ella y Osiris, tras convertirse, a partir de demonios buenos, en dioses por su virtud, como después hicieron Heracles y Dioniso, tienen convenientemente al mismo tiempo honras mezcladas de dioses y demonios*)

⁹⁶⁸ Roskam (1999 433-445).

Roskam, cuando, en el *Sobre Isis y Osiris*, se le elimina el carácter orgiástico y se le identifica con Osiris como dios de la humedad y la fertilidad. Estas ideas filosóficas, pertenecientes a la última etapa de la obra de Plutarco, apenas tienen presencia en las *Vidas*, aunque pueden encontrarse algunas notas, como sucede en la *Vida de Pelópidas* 16, 8. Durante la narración de la batalla de Tegiras, previa a la de Leuctra, menciona Plutarco el santuario de Apolo Tegireo, situado en medio de los lagos cercanos a la ciudad. La leyenda local afirmaba que en ese lugar, entre dos fuentes llamadas Palmera y Olivo, y no en Delos, había nacido Apolo⁹⁶⁹, pero en ningún caso es éste un dios cuya naturaleza divina se ponga en duda:

οὐ γὰρ ἐν τοῖς ἐκ μεταβολῆς ἀθανάτοις γενομένοις γεννητοῖς ὁ πάτριος λόγος τὸν θεὸν τοῦτον ἀπολείπει δαίμοσιν, ὥσπερ Ἡρακλέα καὶ Διόνυσον ἀρετῇ τὸ θνητὸν καὶ παθητὸν ἀποβαλόντας, ἀλλὰ τῶν αἰδίων καὶ ἀγεννήτων εἷς ἐστίν.

Pues el relato tradicional no incluye a este dios entre los mortales que, a partir de una transformación, llegaron a ser dioses inmortales, como Heracles y Dioniso, que expulsaron por su virtud lo mortal y sujeto al sufrimiento, sino que es uno de los sempiternos e inmortales.

Dioniso poseía una naturaleza humana, afirman algunos testimonios, de la que debía librarse para ser contado entre los dioses olímpicos, idea que se había visto contrarrestada por diversas pruebas ya mencionadas: la antigüedad de las Antesterias, una de las fiestas dionisiacas por excelencia, y la presencia de su nombre en tablillas micénicas, circunstancias que confirman su carácter divino antiguo y originariamente helénico. La ambigüedad y las múltiples caras son, de nuevo, característica de Dioniso.

Sin embargo, Heracles y Dioniso suelen citarse como ejemplo mítico de osados viajeros y conquistadores, capaces de llegar a los límites del mundo conocido. Heracles, para llevar a cabo sus hazañas, alcanzó el extremo occidental del Mediterráneo y el

⁹⁶⁹ *Vid.* p. 226.

legendario país de los Hiperbóreos⁹⁷⁰, mientras que a Dioniso se le atribuía la conquista de la India antes de su regreso a Grecia⁹⁷¹.

La *Vida de Cimón* 3, 2 señala que uno de los puntos en común entre el griego Cimón y el romano Lúculo, que son puestos en paralelo por Plutarco, es el hecho de que condujeron sus ejércitos lejos de su patria, siendo así comparables a Heracles y Dioniso:

οὔτε γὰρ Ἑλλήνων Κίμωνος οὔτε Ῥωμαίων Λουκούλλου πρότερος οὐδεὶς οὔτω μακρὰν πολεμῶν προῆλθεν, ἔξω λόγου τιθεμένων τῶν καθ' Ἡρακλέα καὶ Διόνυσον.

Pues ninguno de los helenos antes que Cimón ni ninguno de los romanos antes que Lúculo avanzó tan lejos en las guerras, si se exceptúa lo relativo a Heracles y Dioniso.

Cimón, personaje destacado en la política ateniense tras la caída en desgracia de Temístocles y su huída a Asia Menor a mediados del s. V a. C., se esforzó por convertir a Atenas en la potencia marítima más importante del Egeo, para lo cual dirigió varias campañas exitosas contra los persas en Asia Menor que contribuyeron a la adhesión de numerosas ciudades griegas a la alianza ateniense. Lúculo, por su parte, en el último siglo de la República, venció a Mitrídates, rey del Ponto, y le persiguió hasta Armenia, donde fue capaz de apoderarse de la capital, Tigranocerta, en el año 69 a. C. Sólo la negativa de sus soldados a continuar el avance hacia el este fue el motivo de que se detuviera y cediera el mando de la campaña contra Mitrídates a Pompeyo. Eran, por tanto, Cimón y Lúculo comparables a Heracles y Dioniso por sus campañas “en el extranjero”.

Por otro lado, en la *Vida de Lisandro*, los tebanos son igualados a los personajes míticos por su valentía y su nobleza o virtud, pues decretaron dar asilo a todo ateniense que lo solicitara. El régimen oligárquico impuesto a Atenas por Lisandro tras la Guerra del Peloponeso obligó a muchos ciudadanos a convertirse en fugitivos y huir de su

⁹⁷⁰ Apolodoro 2, 5, 11: Εὐρυσθεὺς (...) ἐνδέκατον ἐπέταξεν ἄθλον παρ' Ἑσπερίδων χρύσεια μῆλα κομίζειν. ταῦτα δὲ ἦν, οὐχ ὡς τινες εἶπον ἐν Λιβύῃ, ἀλλ' ἐπὶ τοῦ Ἄτλαντος ἐν Ὑπερβορείοις. (*Euristeo (...) ordenó un undécimo trabajo: traerle las manzanas de oro de las Hespérides. Éstas estaban, no como algunos dijeron, en Libia, sino en el Atlas, entre los hiperbóreos*)

⁹⁷¹ Diodoro Sículo 4, 3, 1: στρατεύσαντα δ' εἰς τὴν Ἰνδικὴν τριετὴ χρόνῳ τὴν ἐπάνοδον εἰς τὴν Βοιωτίαν ποιήσασθαι, κομίζοντα μὲν λαφύρων ἀξιόλογον πλῆθος. (*Habiendo realizado la campaña contra la India, regresó a los tres años a Beocia, llevando consigo una cantidad destacable de despojos.*)

ciudad, por lo que fueron amenazados por Esparta con ser devueltos a su *pólis* si eran capturados. Tebas, cuyas tensiones con Esparta iban en aumento, decidió oponerse a esta amenaza y prometió acoger a los fugitivos atenienses⁹⁷², acción valiente que Plutarco considera digna de Dioniso y Heracles, según la *Vida de Lisandro* 27, 3:

πρὸς ταῦτα γὰρ ἀντεψηφίσαντο Θηβαῖοι ψηφίσματα πρέποντα καὶ ἀδελφὰ ταῖς Ἡρακλέους καὶ Διονύσου πράξειςιν.

Pues contra eso promulgaron los tebanos decretos parecidos y semejantes a las obras de Heracles y Dioniso.

8.6. Dioniso Ὠμηστής

Las *Vidas* recogen otro epíteto cultural de Dioniso que, en principio, parece alejado de la esfera más luminosa del dios, pero que refleja una faceta insoslayable de éste. Se trata de Dioniso Ὠμηστής u Ὠμάδιος, “devorador de carne cruda”, al que, según algunas fuentes, se le llegaron a sacrificar seres humanos. Plutarco narra el episodio de la inmoliación de tres prisioneros persas a este Dioniso por parte de Temístocles no sólo en la biografía de éste, sino en dos *Vidas* más, la de Arístides, contemporáneo de aquél, y la de Pelópidas, situando el sacrificio en un catálogo mítico-histórico de ofrendas similares. El relato de la *Vida de Temístocles* 13, 2-3 es el más detallado:

[2] Θεμιστοκλεῖ δὲ παρὰ τὴν ναυαρχίδα τριήρη σφαγιαζομένῳ τρεῖς προσήχθησαν αἰχμάλωτοι, κάλλιστοι μὲν ιδέσθαι τὴν ὄψιν, ἐσθῆσι δὲ καὶ χρυσῷ κεκοσμημένοι διαπρεπῶς. ἐλέγοντο δὲ Σανδαύκης παῖδες εἶναι τῆς βασιλέως ἀδελφῆς καὶ Ἄρταῦκτου. τούτους ἰδὼν Εὐφραντίδης ὁ μάντις, ὡς ἅμα μὲν ἀνέλαμψεν ἐκ τῶν ἱερῶν μέγα καὶ περιφανὲς πῦρ, ἅμα δὲ παρμὸς ἐκ δεξιῶν ἐσήμνηε, τὸν Θεμιστοκλέα δεξιωσάμενος ἐκέλευσε τῶν νεανίσκων κατάρξασθαι καὶ καθιερεῦσαι πάντας Ὠμηστῆ Διονύσῳ προσευξάμενον· οὕτω γὰρ ἅμα σωτηρίαν τε καὶ νίκην ἔσσεσθαι τοῖς Ἕλλησιν. [3] ἐκπλαγέντος δὲ τοῦ Θεμιστοκλέους ὡς μέγα τὸ μάντευμα καὶ δεινόν, οἷον εἶωθεν ἐν μεγάλοις ἀγῶσι καὶ πράγμασι χαλεποῖς, μᾶλλον ἐκ τῶν παραλόγων ἢ τῶν εὐλόγων τὴν σωτηρίαν ἐλπίζοντες οἱ

⁹⁷² Atenas, años después, pareció corresponder a este apoyo por parte de Tebas cuando, destruida ésta por Alejandro Magno, canceló la celebración de los misterios eleusinos, en señal de duelo, y acogió en su territorio a los tebanos huidos. *Vid.* pp. 335-336.

πολλοὶ τὸν θεὸν ἅμα κοινῇ κατεκαλοῦντο φωνῇ καὶ τοὺς αἰχμαλώτους τῷ βωμῷ προσαγαγόντες ἠνάγκασαν, ὡς ὁ μάντις ἐκέλευσε, τὴν θυσίαν συντελεσθῆναι.

[2] *A Temístocles, que hacía un sacrificio junto a la trirreme principal, le fueron llevados tres prisioneros, de aspecto bellissimo, arreglados magníficamente con vestidos y oro. Se decía que eran hijos de Sandauces, hermana del rey, y de Artaícto. El adivino Eufránrides, dado que los vio en el mismo momento en que comenzó a arder un fuego grande y visible desde todas partes procedente de las víctimas y en que un estornudo se hizo notar por la derecha, ordenó a Temístocles, tras cogerle la mano, que ofreciera como primicias y sacrificara a todos en honor de Dioniso Omesta, después de hacer una plegaria. Pues así tendrían los helenos salvación y victoria a la vez. [3] Aunque se espantó Temístocles por tan grande y terrible vaticinio, la multitud, tal como está acostumbrada en los grandes combates y en los asuntos difíciles, esperando la salvación procedente más de lo ilógico que de lo razonable, invocaba al dios con su voz en común y, tras conducir a los prisioneros al altar, le obligaron, como ordenó el adivino, a llevar a término el sacrificio.*

Arístides, a pesar de haber sufrido el ostracismo a instigación de Temístocles, apoyó las medidas de éste durante la campaña contra Jerjes. Los días previos a la batalla de Salamina, Arístides logró tomar la isla de Pritalea, ocupada por los enemigos, y capturar vivos a algunos de ellos, de los cuales tres eran los que, siguiendo el consejo del adivino Eufránrides, fueron sacrificados a Dioniso Omesta, según se lee en la *Vida de Arístides* 9, 1:

καὶ μάχην πρὸς τοὺς βαρβάρους συνάψας ἀπέκτεινε πάντας, πλὴν ὅσοι τῶν ἐπιφανῶν ζῶντες ἦλωσαν. ἐν δὲ τούτοις ἦσαν ἀδελφῆς βασιλέως ὄνομα Σανδαύκης τρεῖς παῖδες, οὓς εὐθὺς ἀπέστειλε πρὸς τὸν Θεμιστοκλέα· καὶ λέγονται κατὰ τι λόγιον τοῦ μάντεως Εὐφραντίδου κελεύσαντος, Ὡμηστῆ Διονύσῳ καθιερευθῆναι.

Tras trabar combate contra los bárbaros, los mató a todos, excepto a cuantos nobles fueron capturados vivos. Entre ellos había tres hijos de una hermana del rey, de nombre Sandauces, a quienes al punto envió a Temístocles. Y cuentan que,

ordenándolo el adivino Eufránides, según cierto oráculo, fueron sacrificados a Dioniso Omesta.

En tercer lugar, la *Vida de Pelópidas* 21, 3, alude a estos tres jóvenes y a la divinidad destinataria de su sacrificio al final de un catálogo de víctimas humanas⁹⁷³, algunas procedentes de relatos míticos, como Meneceo, hijo de Creonte, o Macaria, hija de Heracles; otras, de hechos históricos, como Leónidas, que en cierto modo dio su vida por la salvación de Grecia, y los tres persas que se ofrecieron a Dioniso Ὠμηστής:

ἔτι δὲ τοῦς ὑπὸ Θεμιστοκλέους σφαγιασθέντας Ὠμηστῆ Διονύσω πρὸ τῆς ἐν Σαλαμῖνι ναυμαχίας.

E incluso los que fueron degollados por Temístocles en honor de Dioniso Omesta antes de la batalla naval de Salamina.

Es frecuente que en los momentos previos a una batalla las fuentes antiguas sitúen presagios, sueños y otras señales, reveladas normalmente a los encargados de dirigir los ejércitos e interpretadas por ellos mismos o con la ayuda de adivinos. Una correcta comprensión de su significado concedería, según la mentalidad antigua, el favor de los dioses y, con él, la victoria. En el caso de Pelópidas, la señal consistió en un sueño, poco antes de la batalla de Leuctra, en el que se le exige el sacrificio de una virgen, que finalmente sería sustituida por una yegua, aunque tuvo a su lado a quienes, recordando el sacrificio de Leónidas o el de los tres persas sobrinos de Jerjes, abogaban por ofrecer una víctima humana. A Temístocles, que ya se encontraba ocupado en sacrificios antes de la decisiva batalla de Salamina, el adivino, basándose en ciertas señales (el estornudo que sonó favorablemente a su derecha, la llama que se alzó vigorosamente en el momento en que dirigió su vista a los prisioneros), le aconsejó completar su plegarias con un sacrificio humano. Tanto Pelópidas como Temístocles rechazaron instintivamente tal sugerencia. Temístocles estaba “espantado” y Pelópidas consideró que la exigencia de su sueño era “terrible y contraria a la ley”⁹⁷⁴, pero en el caso del primero el sacrificio se llevó a cabo. Plutarco insiste aquí en la presión ejercida por la masa, inculta y asustadiza, que se dejó llevar por el miedo y cedió a impulsos ilógicos

⁹⁷³ Entre ellas se encontraba la joven que iba a ser sacrificada antes de la batalla de Leuctra, pero que finalmente fue sustituida por una yegua. *Vid.* pp. 295-296.

⁹⁷⁴ Plutarco, *Vida de Pelópidas* 21, 2: δεινοῦ δὲ καὶ παρανόμου τοῦ προστάγματος αὐτῷ φανέντος. (*Pareciéndole el mandato terrible y contrario a la ley*)

en lugar de buscar la solución más razonable. Es, nuevamente, una crítica a la δεισιδαιμονία y al temor irracional a los dioses.

Es llamativo que Dioniso sea el receptor de un sacrificio en un contexto militar, ya que no era una divinidad habitualmente relacionada con la guerra, aunque el mito lo muestre al frente de un ejército en su conquista legendaria de la India o en su enfrentamiento con el rey Perseo de Argos, para el que contó con la colaboración de las Ἀλῖαι⁹⁷⁵, e incluso tomando parte en la Gigantomaquia, si bien en el *Ión* de Eurípides se indica que no era la guerra su espacio acostumbrado⁹⁷⁶. No obstante, Plutarco señala en la *Vida de Cimón* 18, 4 que el político ateniense, antes de su campaña contra Chipre, donde perdería la vida, llevó a cabo un sacrificio en honor de Dioniso, que estuvo marcado, igual que el de Temístocles, por una señal ominosa durante su realización y precedido, como el de Pelópidas, por un sueño difícil de descifrar, en el que una perra le ladraba agresivamente y mezclaba una voz humana con sus ladridos, imagen que se interpretó como anuncio de su muerte cercana, así como el prodigio de las hormigas recogido por Plutarco:

μετὰ δὲ ταύτην τὴν ὄψιν αὐτοῦ τῷ Διονύσῳ θύσαντος ὁ μὲν μάντις ἀπέτεμε τὸ ἱερεῖον, τοῦ δ' αἵματος τὸ πηγνύμενον ἤδη μύρμηκες πολλοὶ λαμβάνοντες κατὰ μικρὸν ἔφερον πρὸς τὸν Κίμωνα καὶ τοῦ ποδὸς περὶ τὸν μέγαν δάκτυλον περιέπλαττον, ἐτι πολὺν χρόνον λανθάνοντες.

Mientras hacía un sacrificio en honor de Dioniso después de esa visión, el adivino cortó la víctima y muchas hormigas, cogiendo lo que se coagulaba ya de la sangre, lo llevaban poco a poco hacia Cimón y lo colocaban alrededor del dedo gordo de su pie, pasando desapercibidas durante mucho tiempo.

Tras estas señales, Cimón halló la muerte. Sin embargo, Temístocles, al aceptar el sacrificio humano, obtuvo una gloriosa victoria. No está claro, no obstante, que tal sacrificio tuviera lugar realmente. Estos sueños, señales y presagios eran con mucha frecuencia añadidos *a posteriori* y forman parte de la leyenda más que de la historia. González Merino llama la atención sobre el hecho de que ninguna otra fuente, ni

⁹⁷⁵ Vid. n. 891.

⁹⁷⁶ Eurípides, *Ión* 216-218: καὶ Βρόμιος ἄλλον ἀπολέμοι- | σι κισσῖνοισι βάκτροις | ἐναίρει Γᾶς τέκνων ὁ Βακχεύς. (*Y el estruendoso Baco a otro de los hijos de la Tierra mata con sus tirsos de hiedra, no apropiados para la guerra*)

Esquilo ni Heródoto, mencionen el suceso de los tres prisioneros, por lo que los historiadores modernos rechazan la versión plutarquea⁹⁷⁷. Existía sin duda el culto a Dioniso Ὠμηστής: Alceo menciona a Ζόννυsson ὠμήσταν⁹⁷⁸, a quien estaba consagrado un templo en Lesbos junto a Zeus y Hera y hay algún testimonio que relaciona a Dioniso Ὠμάδιος, paralelo a Ὠμηστής, con víctimas humanas, pero se trata de noticias tardías y poco concluyentes⁹⁷⁹. En general, se considera que no hay evidencias creíbles de que tal forma de sacrificio se practicara regularmente en ninguna ciudad griega. Ahora bien, aun sin víctimas humanas, este Dioniso “devorador de carne cruda” reflejaba el polo opuesto al Dioniso que procuraba alegría a los hombres. Esta dualidad en la naturaleza de Dioniso se observa claramente, como ya se ha comentado, en el pasaje de la *Vida de Antonio* donde se describe su llegada a Éfeso, pues algunos lo consideraban χαριδότης y μειλίχιος, mientras que otros veían en él la cara cruel que también podía presentar Dioniso, su aspecto ὠμηστής y ἀγριώνιος⁹⁸⁰.

8.7. Los artistas de Dioniso

La conexión de Dioniso con las artes y la música se expresa en las *Vidas* en aquellos pasajes en que el dios se presenta rodeado de instrumentos musicales y danzas, sobre todo en los banquetes y desfiles suntuosos celebrados con Antonio o Alejandro como figura principal, convertidos casi en encarnaciones de la divinidad, disfrutando del vino y la música y haciendo partícipes a los que los rodeaban de su gozo y su alegría. Pero además las *Vidas* aluden en numerosas ocasiones a un grupo, un θίασος consagrado a Dioniso como dios del teatro, los llamados “artistas de Dioniso” o οἱ περὶ τὸν Διόνυσον τεχνίται. Existían asociaciones diversas con este nombre, compuestas por artistas dramáticos, corales y musicales que proporcionaban la mayor parte del personal para las representaciones teatrales, poéticas y musicales de los grandes festivales de Grecia. Probablemente su origen data del s. IV a. C., coincidiendo con un gran desarrollo del arte y de la profesión de actor en Atenas, pero pronto se extendieron por

⁹⁷⁷ González Merino (2009: 141).

⁹⁷⁸ Alceo, fr. 129, 9 LP.

⁹⁷⁹ Porfirio, *De abstinentia* 2, 55: ἔθνον δὲ καὶ ἐν Χίῳ τῷ Ὠμαδίῳ Διονύσῳ ἄνθρωπον διασπῶντες καὶ ἐν Τενέδοις. (*Sacrificaban también en Quíos y en Tenedos un ser humano haciéndolo pedazos en honor de Dioniso Omadio*)

⁹⁸⁰ *Vid.* pp. 437-438.

todo el mundo griego. Se conservan inscripciones en las que se menciona ἡ σύνοδος τῶν περὶ τὸν Διόνυσον τεχνίτων τῶν ἀπὸ τῆς Ἰωνίας καὶ Ἑλλησπόντου, la cofradía de los artistas de Dioniso de Jonia y el Helesponto, o τὸ κοινὸν τῶν περὶ τὸν Διόνυσον τεχνίτων τῶν ἐξ Ἴσθμοῦ καὶ Νεμέας, la comunidad de los artistas de Dioniso del Istmo y Nemea⁹⁸¹.

Tales agrupaciones consiguieron un enorme prestigio e influencia, y fueron favorecidas en época romana debido a la intensa pasión que se desató por el teatro a finales del helenismo. Los artistas de Dioniso son mencionados en las biografías griegas de Cleómenes y Arato, que no sólo fueron contemporáneos, sino que se enfrentaron en repetidas ocasiones a finales del s. III a. C. El primero, rey espartano, tras realizar una serie de reformas encaminadas a restaurar el antiguo estilo de vida impuesto por Licurgo, deseaba mostrar la fortaleza de su ejército y se lanzó a combatir a la Liga Aquea, comandada durante muchos años por Arato. Antes de invadir Acaya, tomó la ciudad arcadia de Megalópolis, integrada en la Liga Aquea, y, con el fin de demostrar su superioridad, estableció un teatro en el sitio y organiza espectáculos diversos, para los que recurrió a los artistas de Dioniso, tal como se indica en la *Vida de Cleómenes* 12, 3:

τέλους δὲ τοὺς περὶ τὸν Διόνυσον τεχνίτας ἐκ Μεσσηνίας διαπορευομένους λαβόν, καὶ πηξάμενος θέατρον ἐν τῇ πολεμίᾳ, (...) μίαν ἡμέραν ἐθεᾶτο καθήμενος, οὐ δεόμενος θεᾶς, ἀλλ' οἷον ἐντρυφῶν τοῖς πολεμίοις.

Por último, tras coger a los artistas de Dioniso, que cruzaban desde Mesene, y construir un teatro en tierra enemiga (...), durante un solo día contemplaba sentado los espectáculos, no porque necesitara esta contemplación, sino para burlarse de sus enemigos.

El final de la *Vida de Arato*, en 53, 6, muestra a los artistas de Dioniso en un contexto fúnebre, ejecutando sus cantos en el enterramiento de Arato, que se produjo en Sición entre grandes honores, pues se decretó para él un culto heroico y sacrificios anuales que debían ejecutar el sacerdote de Zeus Salvador y el del propio Arato⁹⁸²:

μέλη δ' ἤδετο πρὸς κιθάραν ὑπὸ τῶν περὶ τὸν Διόνυσον τεχνιτῶν.

⁹⁸¹ Farnell (1977, vol. V: 143-148.

⁹⁸² *Vid.* p. 33.

Se ejecutaban cantos al son de la cítara por los artistas de Dioniso.

De estos dos testimonios puede deducirse que estos artistas eran contratados para que llevaran a cabo sus espectáculos teatrales o musicales y debían de ser muy bien valorados. De lo contrario, no hubieran formado parte de los solemnes ritos fúnebres de Arato.

Si bien tenían una sede, estas agrupaciones se desplazaban no sólo por todo el territorio griego, sino también fuera de él, para difundir su arte. Sila, durante su campaña en Grecia y Oriente, que duró cuatro años, del 87 al 83 a. C., y tras haber vencido al ejército de Mitrídates en Queronea y Orcómeno, disfrutó del arte de estos τεχνίται en Edepsa, ciudad de Eubea, mientras se recuperaba de un ataque de gota en las aguas termales del lugar, conocidas ya en la Antigüedad. Así se indica en la *Vida de Sila* 26, 3:

διαπλεύσας οὖν εἰς Αἰδηψὸν ἐχρήτη τοῖς θερμοῖς ὕδασι, ῥαθυμῶν ἅμα καὶ συνδημερέων τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον τεχνίταις.

Tras navegar a Edepsa, se servía de sus aguas termales, relajándose y pasando el día con los artistas de Dioniso.

La *Vida de Bruto* 21, 5 sitúa a uno de estos θίασοι en Nápoles, en la Magna Grecia. Hasta allí se desplazó Bruto para contratar a los artistas que debían actuar en los juegos de Roma durante su pretura. Dado que el asesinato de César se había producido apenas unos meses antes y temiendo que los partidarios de aquél le atacaran en Roma, Bruto organizó unos juegos a los que no asistió. No escatimó, no obstante, a la hora de comprar fieras para los espectáculos ni de contratar a los mejores actores del momento, como un tal Canucio, de gran renombre en la época:

θηρία τε γὰρ πάμπολλα συνεωνημένος, ἐκέλευσε μηδὲν ἀποδόσθαι μηδ' ὑπολιπεῖν, ἀλλὰ πᾶσι καταχρήσασθαι, καὶ τῶν περὶ τὸν Διόνυσον τεχνιτῶν αὐτὸς εἰς Νέαμ πόλιν καταβάς ἐνέτυχε πλείστοις· περὶ δὲ Κανουτίου τινὸς εὐήμεροῦντος ἐν τοῖς θεατροῖς ἔγραφε πρὸς τοῦς φίλους, οὕτως πείσαντες αὐτὸν εἰσαγάγωσιν· Ἑλλήνων γὰρ οὐδένα βιασθῆναι προσήκειν.

Pues habiendo acaparado numerosísimos animales salvajes, ordenó que ni se le devolvieran ni se le reservaran, sino que los usaran todos, y él mismo, tras bajar

a Nápoles, se entrevistó con muchísimos artistas de Dioniso. Y acerca de un tal Canucio, que tenía éxito en los teatros, escribía a los amigos diciéndoles que, después de convencerle, lo trajeran, pues no era conveniente que ningún griego fuera obligado.

Que Bruto solicitara la presencia del tal Canucio en los juegos de Roma resulta indicativo del aprecio que se tenía por estos artistas en época romana. Pocos años después de la muerte de Bruto, Antonio viajó a Egipto, donde daría comienzo su relación con Cleopatra. En el año 37 a. C., tras repudiar a su esposa Octavia, contrajo matrimonio con la reina egipcia, que unió los recursos económicos y militares de Egipto a los de Antonio para enfrentarse a Octavio. Antes de la batalla de Accio, Antonio y Cleopatra reunieron en Samos, por un lado, una poderosa flota y, por otro, exigieron a todos los artistas de Dioniso presentarse en la isla, como se lee en la *Vida de Antonio* 56, 7, de modo que disfrutaron, a pesar de la tensión política dominante, de grandes festejos:

οὕτω πᾶσι τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον τεχνίταις ἐπάναγκες ἦν εἰς Σάμον ἀπαντᾶν.

Así, era obligatorio para todos los artistas de Dioniso presentarse en Samos.

En el capítulo siguiente, Plutarco indica que, en agradecimiento por sus servicios, Antonio entregó a los artistas la ciudad de Priene, en la costa de Asia Menor, muy próxima a Mileto, como sede y lugar de residencia:

τοῖς μὲν περὶ τὸν Διόνυσον τεχνίταις Πριήνην ἔδωκεν οἰκητήριον.

Dio a los artistas de Dioniso Priene como residencia.

Parece ser que Antonio convocó, para sus festejos en Samos, a todos los artistas del θίασος de Jonia y el Helesponto, la agrupación más importante, tal vez la única, de Asia Menor, cuya sede había estado anteriormente en Teos y Éfeso, para pasar a situarse en Priene por orden de Antonio⁹⁸³. Pero no es la costa jónica el límite oriental de la presencia de este tipo de agrupaciones. La *Vida de Lúculo* 29, 3 sitúa a numerosos artistas de Dioniso en Tigranocerta, capital de Armenia. Lúculo, que tenía sitiada la ciudad, se enfrentó al ejército de Tigranes, que acudía en ayuda de aquélla. La victoria romana resultó fulminante y Tigranocerta fue saqueada:

⁹⁸³ Sartre (1994: 509).

πυνθανόμενος δὲ πολλοῦς ἐν τῇ πόλει κατειλήφθαι τῶν περὶ τὸν Διόνυσον τεχνιτῶν, οὓς ὁ Τιγράνης πανταχόθεν ἤθροίκει, μέλλων ἀναδεικνύναι τὸ κατεσκευασμένον ὑπ' αὐτοῦ θέατρον, ἐχρήσατο τούτοις πρὸς τοὺς ἀγῶνας καὶ τὰς θέας τῶν ἐπινικίων.

Tras enterarse de que en la ciudad habían sido capturados muchos artistas de Dioniso, que Tigranes había reunido de todas partes porque iba a dar a conocer el teatro construido por él, se sirvió de ellos para los certámenes y espectáculos de las fiestas triunfales.

Los artistas de Dioniso contaban con sus propios sacerdotes y practicaban un culto privado a su deidad, aunque no se limitaron al ámbito dionisiaco, pues se sabe que ayudaban en la organización de las Pitias en Delfos y de los certámenes musicales y poéticos que la ciudad de Tespias celebraba en el Helicón en honor de las Musas. Difundieron el culto de su dios y sus ritos teatrales, como se comprueba en el texto de la *Vida de Lúculo*, hasta Armenia y llevaron, piensa Farnell⁹⁸⁴, algunas semillas de la religión helénica a la frontera con la India, llegando a ser una verdadera potencia que trataba de igual a igual con las monarquías helenísticas.

El θίασος de los artistas de Dioniso de Atenas, si bien parece ser el más antiguo, tuvo tan solo un carácter local. Sin embargo, las representaciones teatrales, ya en época clásica, en el contexto ritual de las Grandes Dionisias, eran uno de los elementos más atractivos del festival, tanto para los atenienses como para los visitantes de otras regiones. Ya se ha comentado anteriormente que este festival se consagraba a Dioniso Ἐλευθερεύς, cuyo culto parece haber promovido Pisístrato por tratarse de una divinidad popular, en su afán por menguar los ritos y privilegios de la aristocracia. Probablemente también se ejecutaban obras dramáticas en las Leneas y las Dionisias Rurales, pero éstas eran fiestas de invierno locales, que no permitían la llegada de visitantes de fuera del Ática por las condiciones meteorológicas. Las Grandes Dionisias se extendían durante varios días y, después de la procesión que llevaba el ξόανον de Dioniso desde la Academia a su santuario en la ladera de la Acrópolis y del κῶμος que se celebraba por la noche, comenzaba el certamen dramático, en el que, en época clásica, se dedicaban tres días a la ejecución de tragedias y dramas satíricos, y un día a las comedias. Es

⁹⁸⁴ Farnell (1977, vol. V: 148).

sabido que los gastos de las representaciones corrían a cargo de los coregos, gente adinerada que invertía grandes cantidades de dinero con el fin de obtener la victoria en el certamen y lograr así un honor para su tribu. Arístides y Nicías son dos importantes figuras públicas del s. V a. C. en cuyas *Vidas* se hace alusión a su coregía y a las ofrendas que realizaron a Dioniso en agradecimiento por su victoria en el concurso dramático.

Al comienzo de la *Vida de Arístides*, en 1, 3, se menciona la coregía del protagonista como prueba de su riqueza, tras indicar que fue elegido arconte epónimo y que sufrió el ostracismo, circunstancias que por lo general afectan sólo a personas ricas:

τρίτον δὲ καὶ τελευταῖον, ὅτι νίκης ἀναθήματα χορηγικοὺς τρίποδας ἐν Διονύσου καταλέλοιπεν, οἳ καὶ καθ' ἡμᾶς ἐδείκνυντο τοιαυτὴν ἐπιγραφὴν διασώζοντες· “Ἄντιοχίς ἐνίκᾳ, Ἀριστείδης ἐχορήγει, Ἀρχέστρατος ἐδίδασκε.”

En tercer y último lugar, porque ha dejado en el templo de Dioniso como ofrenda por su victoria unos trípodes relacionados con su coregía, que incluso en nuestros días se mostraban conservando esta inscripción: “La tribu Antióquide venció, Arístides fue el corego, Arquésttrato instruyó al coro.”

Los trípodes de bronce eran la ofrenda habitual de los coregos. La inscripción mostraba que el honor por la victoria recaía principalmente en la tribu o φύλη a la que pertenecía el corego; en segundo lugar, en éste y, por último, en el director del coro. También fueron trípodes la ofrenda que Nicías consagró a Dioniso en su santuario de la ladera de la Acrópolis, aunque añadió un objeto más, un templo, seguramente de pequeñas dimensiones, que se conservó junto a los trípodes dentro del templo de la divinidad. La *Vida de Nicías* 3, 3 contiene éste y otros datos relativos a la actuación del político ateniense en las Grandes Dionisias:

εἰστήκει δὲ καὶ τῶν ἀναθημάτων αὐτοῦ καθ' ἡμᾶς τό τε Παλλάδιον ἐν ἀκροπόλει, τὴν χρύσωσιν ἀποβεβληκός, καὶ ὁ τοῖς χορηγικοῖς τρίποσιν ὑποκείμενος ἐν Διονύσου νεώς· ἐνίκησε γὰρ πολλάκις χορηγήσας, ἐλείφθη δὲ οὐδέποτε. λέγεται δ' ἐν τινι χορηγίᾳ παρελθεῖν οἰκέτης αὐτοῦ κεκοσμένος εἰς σχῆμα Διονύσου, κάλλιστος ὀφθῆναι καὶ μέγιστος, οὐπω γενειῶν· ἡσθέντων δὲ τῶν Ἀθηνίων τῇ ὄψει καὶ κροτούντων ἐπὶ πολὺν χρόνον, ἀναστὰς ὁ Νικίας εἶπεν ὡς οὐχ ὅσιον ἡγοῖτο δουλεύειν καταπεφημισμένον θεῷ σῶμα, καὶ τὸ νεανίσκον ἀπελευθέρωσε.

De sus ofrendas, se mantienen en pie en nuestra época el Paladio en la Acrópolis, que ha perdido el dorado, y el templo que se encuentra a los pies de los trípodas de su coregía en el santuario de Dioniso, pues muchas veces, habiendo sido corego, venció y nunca fue derrotado. Y se cuenta que en una coregía se adelantó un esclavo suyo vestido con el aspecto de Dioniso, todavía sin barba, y que pareció bellísimo y muy destacado. Habiendo disfrutado mucho los atenienses con esta visión y habiendo aplaudido durante mucho tiempo, Nicias, tras ponerse en pie, dijo que no creía piadoso que fuera esclavo un cuerpo consagrado al dios y liberó al joven.

La manera como Nicias se ganaba el favor de sus conciudadanos, explica Plutarco poco antes, era a través de su riqueza, “patrocinando coros y juegos gimnásticos”⁹⁸⁵, consagrando hermosas ofrendas como el pequeño templo del pasaje arriba recogido o con gestos como la liberación del esclavo a la vista del público, para mostrarse como hombre piadoso y generoso, y para compensar su carencia de εὐχέρεια y βωμολοχία, facilidad de palabra y bufonería, rasgos de que rivales políticos como Cleón sí disponían. Según la *Vida*, Nicias obtuvo el cargo de corego en repetidas ocasiones y las cantidades invertidas en el vestuario del coro, su formación y ensayos le garantizaron la victoria en todas las ocasiones. La ofrenda por ello no se limitó a los acostumbrados trípodas, sino que añadió un templo que se conservó al menos durante los cuatro siglos que separan a Nicias de la composición de su *Vida*. Menos habitual resulta la liberación pública de uno de sus esclavos, que, vestido como un Dioniso joven, se mostró ante los espectadores. El disfraz no pretendía imitar la imagen más antigua del dios, con barba y adulto, tal como aparece en las vasijas de época más temprana, de mediados del s. VI a. C. en adelante, como el famoso vaso François pintado por Clitias, sino que el esclavo tomó el aspecto del Dioniso joven que comenzó a sustituir al antiguo a partir del último cuarto del s. V a. C. Dado que los certámenes teatrales atraían a gran cantidad de espectadores, el gobierno de Atenas aprovechaba la ocasión para hacer diversas exhibiciones: se mostraban los tributos enviados por los aliados del imperio marítimo ateniense, desfilaban con armadura de hoplita los hijos de ciudadanos muertos en la guerra que habían cumplido la mayoría de edad, pues la ciudad los había mantenido

⁹⁸⁵ Plutarco, *Vida de Nicias* 3, 2: χορηγίας ἀνελάμβανε καὶ γυμνασῆρας ἐτέραις τε τοιαύταις φιλοτιμίαις τὸν δῆμον. (Se ganaba al pueblo con patrocinios de coros, juegos gimnásticos y otras ostentaciones semejantes)

hasta entonces, se entregaban coronas de oro a políticos u otros benefactores de la ciudad, o era posible, como hizo Nicias, conceder la libertad a un esclavo a la vista de todos los presentes. Parke⁹⁸⁶ explica que esta costumbre, no infrecuente, no buscaba tanto la gloria del propietario como la protección de los derechos del esclavo, pues en Grecia, al no ser ésta una cuestión legal, esto es, al no realizarse, como en Roma, la liberación ante un magistrado, proporcionaba mayor seguridad al esclavo que hubiera un gran número de testigos.

8.8.Conclusiones

La religión de Dioniso resultaba en algunos aspectos extraña a la mentalidad griega: el éxtasis que perseguían sus adoradores más fervientes, la multiplicidad de caras que mostraba la divinidad, sus repentinas epifanías y súbitas desapariciones, los efectos a la vez dulces y tóxicos del regalo que concedió a los hombres, el vino, su especial relación con las mujeres.

Plutarco sintió como muchos otros antes que él la atracción hacia la compleja personalidad de Dioniso y, si bien sus más importantes reflexiones sobre la naturaleza del dios las recogió en tratados como *Sobre Isis y Osiris*, es rica y variada la información que incluye en las *Vidas paralelas* sobre los ritos, leyendas y epítetos de Dioniso. La *Vida de Teseo*, por ejemplo, es la única fuente donde se menciona el culto doble que Ariadna, esposa del dios, recibía en Naxos: el festival destinado a la Ariadna mortal era de tipo lúgubre y el que se celebraba en honor de la Ariadna divina era todo lo contrario, luminoso y alegre. Las excavaciones en distintas islas del Egeo, como Naxos y Ceos, sugieren que Dioniso y Ariadna recibían en época micénica un culto que se mantuvo ininterrumpido hasta época romana, lo que indica la antigüedad de Dioniso como divinidad originariamente helénica y no producto de la importación de otras regiones cercanas a Grecia como Frigia, Egipto o Tracia. La teoría de un origen extranjero del dios, defendida en fuentes antiguas así como en destacados estudios modernos tiene presencia en algunas *Vidas*, como la de Alejandro, donde Plutarco muestra a Olimpiade, madre del monarca, llevando al extremo sus entusiasmos báquicos y conecta los ritos dionisiacos de las mujeres macedonias con los practicados en Tracia,

⁹⁸⁶ Parke (1977: 134).

o la de Craso, donde dice de la mujer de Espartaco que era, por su origen tracio, buena conocedora de los ritos órficos y dionisiacos.

La unión en *Vidas* del orfismo con el dionisismo, ambas corrientes poseedoras de ritos místicos propios, resulta inevitable por cuanto en época de Plutarco se había producido el sincretismo entre ellas. Una divinidad como Perséfone, cuya presencia compartían estas dos corrientes por su conexión con el más allá es identificada con Bona Dea por el queronense, que tiende constantemente puentes entre el mundo griego y el romano. Para ello se sirve del secreto que caracterizaba la fiesta de Bona Dea y del hecho de que sólo podían participar en ella mujeres, algo también propio de los ritos menádicos consagrados a Dioniso, celebrados cada dos años durante el invierno por θιάσοι o agrupaciones de mujeres en diferentes lugares de Grecia como Delfos o Tebas. En ésta se sitúan las leyendas más conocidas relativas al nacimiento del dios, en el seno de la familia real fundada por Cadmo: Semele, su madre, muere fulminada por Zeus, e Ino, su tía materna, se hace cargo de su crianza hasta que la ira de Hera provoca su destrucción. Una vez muerta Ino, es transformada en la diosa Leucótea, con que Plutarco identifica a Mater Matuta en la *Vida de Camilo*. Otras leyendas mucho menos difundidas encuentran su espacio en la obra del queronense, como la de la crianza del dios en Beocia, donde las nodrizas lo bañaron en la fuente Cissusa, la fuente “de la hiedra”.

Si el poder dionisiaco del trance se relacionaba en especial con las mujeres, el relativo al vino atañe a los hombres, que lo consumían para olvido de sus preocupaciones tanto en contextos profanos, como en un συμπόσιον, donde, no obstante, nunca está del todo ausente la divinidad, a la que se honraba con las pertinentes libaciones, como en el ámbito de los festivales religiosos. Destaca uno de manera especial, el de las Antesterias, en el marco del cual tenía lugar un concurso de bebida y donde Plutarco sitúa al misántropo Timón disfrutando a su manera de la soledad impuesta por la tradición a los participantes del banquete previo al mencionado concurso.

El vino presenta, como su dios, dos caras antagónicas: de un lado, la alegría liberadora de los pesares que atormentan a los hombres; de otro, su aspecto dañino, peligroso, que puede conducir a la muerte. Esta ambigüedad, característica de Dioniso, se manifestaba en las personalidades complejas de algunos de los biografiados por el

queronense, Alejandro, Demetrio o Antonio. La cercanía de los tres, su práctica identificación con la figura divina, sobre todo en el caso del romano, se percibe a lo largo de las tres *Vidas*. Alejandro celebró el fin de la agotadora travesía de Gedrosia con un banquete de varios días donde el vino, la música y la danza abundaron e incluso el dios pareció acompañarles, pero la muerte de compañeros y amigos, de Hefestión, de Clito y la suya propia, presentan el consumo de vino como paso previo a su cumplimiento. Demetrio y Antonio eran vistos por sus contemporáneos con la misma duplicidad que caracteriza a Dioniso: amantes de la paz y de sus diversiones y despreocupación, pero terribles en la guerra, crueles con sus contemporáneos. El caso de Antonio es especialmente significativo por haber fomentado su relación con el dios hasta el punto de ser llamado “nuevo Dioniso” y por haber dejado de recibir el favor del dios de manera repentina, simbolizada en el célebre θίασος dionisiaco que el romano oye en sueños abandonar la ciudad de Alejandría, donde compartía una lujosa vida con Cleopatra tras repudiar a su esposa.

Antonio se asociaba igualmente con Heracles, que, junto con Dioniso, era considerado una “divinidad reciente” en el mundo antiguo. La pareja Heracles-Dioniso es utilizada en *Vidas* como modelo de viajeros y conquistadores, capaces de llegar a los extremos del mundo conocido. En relación con ellos se alude a la demonología, cuestión con mayor presencia en *Moralia*, pero mencionada en la *Vida de Pelópidas*, al señalar cómo Dioniso y Heracles pasaron a ser divinidades tras eliminar de su naturaleza “lo mortal y sujeto al sufrimiento” que había en ellos.

Uno de los epítetos recogidos en *Vidas* que denotan el lado más oscuro y cuestionado del dios es Ὠμηστής, que significa “devorador de carne cruda”. Sin entrar en una profunda reflexión, Plutarco narra el episodio del sacrificio de tres prisioneros persas a esta divinidad por parte de Temístocles como un acto cruel e impropio de hombres piadosos. Las *Vidas* de Temístocles, Arístides y Pelópidas aluden al sacrificio y muestran el rechazo de sus protagonistas ante la orden del adivino de llevarlo a cabo.

Por otro lado, el dios aparece conectado en otras biografías con las artes y la música a través de una serie de grupos de artistas dramáticos y musicales que se denominaban οἱ περὶ τὸν Διόνυσον τεχνίται, “los artistas de Dioniso”, y que viajaban por todo el territorio griego y por los territorios vecinos llevando su arte y la religión de su dios. La *Vida de Lúculo* los muestra en Tigranocerta, la capital de Armenia; la *Vida*

de Sila, en Eubea, entreteniendo al general romano; Bruto contrató a un buen número de ellos para celebrar juegos en Roma y actuaron también en los funerales de Arato. Ellos eran quienes actuaban en las representaciones dramáticas atenienses que se incluían en el festival de las Grandes Dionisias, donde los coregos patrocinaban los coros. Tanto en la *Vida de Nicias* como en la *Vida de Aristides* se recuerdan las ofrendas que sus protagonistas consagraron a Dioniso tras resultar vencedores, en varias ocasiones, en el concurso dramático.

A lo largo de las *Vidas* se recorre, así, una gran parte de la compleja personalidad del dios, cuya popularidad llegó a ser tan destacada que obtuvo un lugar en el santuario délfico, a pesar de la aparente oposición mantenida con Apolo. El mismo Plutarco encarnó la conjunción de ambas divinidades, pues al mismo tiempo que fue sacerdote en Delfos se declara βεβακχευμένος, es decir, iniciado en los misterios de Dioniso.

Conclusiones finales

El fenómeno religioso aparece en mayor o menor medida prácticamente en todas las *Vidas* plutarqueas. Por lo general, no hay en los escritos biográficos de Plutarco digresiones de contenido religioso, pues estos textos no presentan una estructura tan laxa como los de *Moralia*, que sí permiten introducir con mayor facilidad reflexiones o disertaciones sobre cuestiones relacionadas con el culto religioso. Aun así, en ocasiones Plutarco se desvía brevemente del relato estricto de los acontecimientos para explicar con más detalle algún asunto o elemento religioso mencionado en el texto. Es lo que ocurre en la *Vida de Numa* a raíz de la alusión al colegio de las vírgenes vestales: la función principal de éstas, la vigilancia del fuego sagrado de la ciudad, lleva al autor a comparar esta llama perpetua con las existentes en Grecia, en lugares como Atenas o Delfos, y a especificar quién se encargaba de su cuidado en cada santuario y cómo debía volver a encenderse en caso de que se apagara. Cita además una ocasión en que esto ocurrió en Delfos y, en la *Vida de Sila*, el momento en que sucedió en Atenas. Una digresión similar es la incluida en la *Vida de Camilo*, centrada en enumerar días o meses del año que eran considerados fastos o nefastos por diferentes pueblos, no sólo por los helenos, en función del resultado de acontecimientos militares sucedidos en tales días o meses. Sobre este catálogo de días se volverá más adelante.

Habitualmente las referencias a asuntos religiosos, a festivales, sacrificios o santuarios se incluyen en la narración biográfica a medida que se avanza en la vida del protagonista. En muchos casos, Plutarco tan sólo hace simples alusiones a fiestas o días festivos durante los cuales, aprovechando la ruptura del orden cotidiano que suponían, se llevaban a cabo ataques por sorpresa, saqueos u otras tretas bélicas. No se dan, lamentablemente, detalles de la celebración, tan sólo lo necesario para hacer comprender al lector por qué se escogió tal día festivo para tal artimaña. Es obvio que el lector contemporáneo de Plutarco estaba mucho mejor informado de las características de los cultos mencionados que los lectores modernos, de manera que el queronense no creyó oportuno aportar más datos sobre estos cultos. En la *Vida de Solón*, por ejemplo, éste idea una estratagema para atraer a los megarenses, con quienes Atenas se disputaba el control de Salamina, a una trampa, utilizando para ello la celebración de un ritual con participación exclusiva de mujeres que tenía lugar en Halimunte, a pocos kilómetros de Atenas; los espartanos fingieron despreocupación durante la fiesta de las Jacintias

cuando el ateniense Arístides acudió a ellos con el fin de exigirles apoyo contra el enemigo persa. Según la *Vida de Arístides*, los lacedemonios prepararon en secreto por la noche un ejército que partió de Esparta al amanecer del día siguiente, sorprendiendo a Arístides por la celeridad en la organización, que era el efecto que buscaban. En tercer lugar, la *Vida de Pelópidas* cuenta cómo los espartanos tomaron la Cadmea, la acrópolis tebana, aprovechando que las mujeres se hallaban allí reunidas para la celebración de las Tesmoforias y que todos los hombres, por las características de la festividad, estaban ausentes.

A partir de alusiones como éstas pueden deducirse rasgos de las fiestas mencionadas, como el carácter alegre, luminoso de las Jacintias lacedemonias, al menos durante una parte del festival, o la prohibición de que los hombres tomaran parte en algunas fiestas consagradas a Deméter como en el ritual ático de Halimunte o las Tesmoforias, pero son datos escasos y, con frecuencia, es posible leerlos en otras fuentes antiguas. No obstante, algunas *Vidas* ofrecen descripciones más completas de determinadas fiestas, especialmente si son celebraciones restringidas a un ámbito local y dirigidas a una divinidad con un sobrenombre que muchas veces sólo se utiliza en esa ocasión. Es el caso de las Hecalesias, ejecutadas en conjunto por varios demos del norte del Ática, consagradas a Zeus Hécalo pero que contaban también, según el mito etiológico recogido en la *Vida de Teseo*, con ofrendas a la anciana Hécale.

El interés de Plutarco por investigar las características y el origen de los diversos cultos, sobre todo de aquéllos menos conocidos, es patente a lo largo de su obra. Gracias a él se conservan noticias de festividades de las que pocos autores hablan, oscurecidas por la fama de rituales más llamativos, más presentes en las fuentes antiguas y, por tanto, más estudiados en la actualidad. Del culto de Apolo Tegireo, en la localidad beocia de Tegiras, poco se sabe hoy, fuera de la descripción que hace Plutarco en la *Vida de Pelópidas* de su santuario, que, deseoso de rivalizar con el culto del dios en Delos, mucho más relevante y receptor de ofrendas y embajadas procedentes de las *póleis* jónicas del ámbito continental e insular y de Asia Menor, incluía dos fuentes denominadas Palmera y Olivo, entre las cuales, contaba la leyenda local, Leto dio a luz al dios, en contraste con la variante mayoritaria que situaba el nacimiento de Apolo y Ártemis en la isla de Delos. Tampoco abunda la información con respecto al santuario de Deméter Eleusina en Hisias, al pie del Citerón. Es Plutarco el único autor que resalta

la antigüedad de tal lugar sagrado, cuya localización necesitaban conocer los aliados griegos para cumplir con los requisitos exigidos por el oráculo delfico que les aseguraba la victoria contra los persas en Platea. La procesión que cada 6 de Muniquión realizaban unas muchachas en Atenas desde el Pritaneo hacia el Delfinio, el santuario de Apolo Δελφίνιος, es puesta en relación en la *Vida de Teseo* con el ciclo de hazañas del héroe, en la que es la única mención a este ritual de la literatura griega.

En cuanto al léxico, Plutarco demuestra un notable conocimiento del vocabulario religioso, que utiliza en abundancia y al que añade algún término posiblemente de su invención, como el sustantivo ὄργιασμός, que emplea en plural como sustituto del más frecuente ὄργια, para referirse a ritos secretos, conocidos tan sólo por los iniciados en el culto de una divinidad, que en las *Vidas* es siempre Dioniso. Eran conocedoras de οἱ περὶ τὸν Διόνυσον ὄργιασμοί la madre de Alejandro Magno, Olimpiade, que los practicaba junto a otras mujeres macedonias con la presencia constante y aterradora de serpientes domesticadas, y la mujer de Espartaco, de origen tracio, pues en la Antigüedad esta región bárbara al norte de Grecia se tenía por una de las patrias originarias del dios. El término se encuentra también en un escrito de *Moralia*, el *Escrito de consolación a su esposa*, donde recuerda a ésta su iniciación conjunta en los misterios dionisiacos, cuyas enseñanzas sobre una vida de bienaventuranza en el más allá debían suavizar su dolor por la muerte de una hija.

Son estas aportaciones, aparentemente menores, las que convierten las biografías plutarqueas en una fuente de gran valor para el estudio de la religión griega. Hay ocasiones en que el autor no se limita a nombrar la festividad en cuestión, sino que se explaya no en una explicación detallada de toda ella, pero sí en un rito o día concreto de esa festividad. En estos casos, su intención no es la mera descripción del ritual, lo que pretende es incidir en algún rasgo de carácter del personaje biografiado por medio de su preocupación puntual en una fiesta. Se trata, pues, de descripciones muy concretas de ritos que se llevaron a cabo de una determinada manera en un año específico y que Plutarco recoge en sus biografías como anécdota relevante para conocer la personalidad del protagonista, aunque a partir de ellas puedan extrapolarse algunos datos que permitan una visión más general del ritual. Una descripción de este tipo es la que se halla en la *Vida de Nicias* acerca de la θεωρία o envío de coros como ofrenda al santuario de Apolo en Delos, una costumbre que Atenas seguía anualmente y cuya

organización correspondió en una ocasión a Nicias. La inversión económica y el cuidado con que llevó a cabo su tarea (vistió lujosamente a los miembros del coro, mandó construir un puente, adornado vistosamente, a medida para que el coro cruzara al amanecer a Delos desde una isla vecina) demuestran la extraordinaria piedad que movía al ateniense, aunque ocasionalmente derivara en un temor religioso digno de reproche a juicio del queronense. Una ofrenda de coros como la de Nicias no debía de ser la habitual, pero eliminando los detalles lujosos que destaca Plutarco, es posible hacerse una idea de cómo solía ser la llegada de los coros a la isla. Las plegarias y sacrificios que seguirían a la ejecución de los cantos y danzas, lamentablemente, no son mencionados por el autor.

Si el carácter piadoso de Nicias se mantiene inamovible a lo largo de toda su biografía, el de Alcibiades resulta más inestable: la afamada polémica de la mutilación de los hermes en la que se vio implicado, el abandono del bando ateniense en la Guerra del Peloponeso y su marcha al lado lacedemonio en un primer momento y junto al rey persa después, contrastan con su repentino interés en dirigir la procesión de Yaco desde Atenas a Eleusis en el marco de los misterios eleusinos. Al igual que los coros delios de Nicias, la πομπή de los misterios no podía llevarse a cabo con la majestuosidad que la ocasión merecía. Por ello, en la *Vida de Alcibiades*, se describe de qué manera protegió con soldados todo el recorrido de la procesión, amenazada por los enemigos lacedemonios, quiénes participaron en ella (sacerdotes y sacerdotisas portadoras de los ἱερά, magistrados, iniciandos y mistagogos) y qué magnífico espectáculo resultó de la cuidada organización de Alcibiades. Plutarco pone ante la mirada del lector este espectáculo, que no formaba parte, obviamente, de los ritos secretos de los misterios, y al tiempo que consigue transmitir algo del carácter del ateniense, su preocupación por la opinión pública más que una piedad sincera, ayuda a conocer al estudioso moderno esta parte del complejo ritual que suponían los misterios eleusinos.

Dejando de lado estas descripciones más extensas, es interesante señalar que Plutarco suele mencionar fiestas, sacrificios u ofrendas en momentos críticos en la vida de sus personajes. Dado que la mayoría de éstos son militares, políticos, gobernantes, los momentos en que sitúa esas menciones a elementos religiosos son los que preceden al inicio de una campaña, a un enfrentamiento bélico, a una situación de crisis en el gobierno. Con frecuencia, el autor no parece interesarse tanto por la preparación táctica

de la batalla, aunque no se olvida por completo de ello ni del desarrollo del combate, como por el hecho de que su protagonista cuente o no con el favor divino. Al fin y al cabo, el de Queronea fue sacerdote, escritor y realizó labores de embajador, pero no militares. Sucesos de gran relevancia en la historia de Grecia van acompañados de oráculos, sueños y otras señales de procedencia divina que, en opinión de Plutarco, vaticinaban el éxito de la campaña o el fracaso e incluso la muerte del protagonista de la biografía. La *Vida de Aristides* recoge el oráculo que especificaba todos los gestos rituales que debían ser cumplidos para contar con el apoyo de los dioses y obtener así la victoria sobre los persas en Platea: sacrificios a diversos héroes locales, plegarias a varias divinidades y lograr que la contienda se trabara en un determinado lugar. El oráculo fue reforzado por un sueño que supuestamente Zeus Σωτήρ envió a un destacado plateense con el fin de aclarar las dudas que planteaba el vaticinio délfico. Los días previos a la batalla de Salamina estuvieron igualmente marcados por variadas señales ominosas, mencionadas en la *Vida de Temístocles*, pero ya citadas en autores anteriores como Heródoto: además del célebre oráculo referido a los muros de madera, la tradición contaba que la serpiente que habitaba en el santuario de Atenea Poliada había dejado intactas las ofrendas que se depositaban para ella y que habitualmente consumía, lo que se interpretó como un símbolo de que tanto la divinidad como el animal sagrado habían abandonado la ciudad y se dirigían a Salamina, adonde debían seguirles también los atenienses.

Es más que posible que estos signos previos a sucesos destacados fueran inventados *ex eventu* y añadidos al relato de los acontecimientos. Lo que importa no es tanto su veracidad histórica como la tendencia de Plutarco de acumularlos en ciertos lugares de sus biografías. A través de esta acumulación, el autor deja ver su atracción por la cuestión religiosa no como algo aislado, sino inmersa, entremezclada en el curso de los acontecimientos históricos, y se sirve de ella para mostrar la personalidad de sus héroes, como ya se ha dicho, según reaccionen ante tales señales divinas. Éstas pueden tener un carácter claramente negativo, como las que se mencionan en la *Vida de Foción* en relación con la temida entrada de la guarnición macedonia en Atenas, símbolo del sometimiento de la *pólis* a Crátero (un animal marino ataca a un μύστης mientras se bañaba en el mar con un lechón con fines purificatorios en la fiesta del ἄλαδε μύσται, perteneciente al festival misterioso de Eleusis; las cintas que cerraban las cestas donde las sacerdotisas transportaban los objetos sagrados en procesión desde Eleusis a Atenas

y, a los pocos días, de regreso a Eleusis, perdieron su color púrpura y tomaron otro amarillento, cadavérico), o positivo, en el caso de la vaca que se ofreció voluntariamente como víctima a Lúculo en su *Vida* a las orillas del Éufrates, o en el de la cinta sagrada que cayó casualmente (o por voluntad de la divinidad, diría el queronense) sobre la cabeza de Timoleón mientras hacía una plegaria en el santuario de Apolo en Delfos antes de su campaña contra Dionisio II de Siracusa.

Algunas *Vidas* presentan la misma acumulación de señales y alusiones a cultos pero no como anuncios de batallas o sucesos militares, sino en contextos más amplios. Así ocurre en la *Vida de Agesilao*, ejemplo de moderación, de obediencia al estado y de piedad religiosa, además de exitoso militar. En mitad de sus victorias en Asia contra los persas, regresa a Grecia, por mandato de los éforos, para enfrentarse a la alianza antiespartana que se había creado en su ausencia. En el relato de sus acciones contra los enemigos tanto en el Peloponeso como al norte del Istmo, se intercalan constantes referencias a cultos y santuarios, ante los cuales el virtuoso Agesilao actúa de manera adecuada, en opinión de Plutarco: libera a los tebanos que, derrotados por su ejército, se refugian en el santuario de Atenea Itonia en Beocia; ofrece en Delfos el acostumbrado diezmo del botín obtenido en Asia, que debía de suponer una cantidad ingente de riquezas y objetos valiosos; aparta de los sacrificios de los Juegos Ístmicos en honor de Posidón a los argivos, que habían arrebatado este honor a quienes gozaban de él tradicionalmente, los corintios.

El caso contrario lo constituye Demetrio Poliorcetes, cuya entrada en Atenas, tras expulsar a Demetrio de Falero, que gobernaba la *pólis* en nombre de Casandro, fue celebrada con la concesión de múltiples honores, excesivos para el queronense, que enumera una serie de honras de carácter político y religioso, aunque son las del segundo tipo las más abundantes. Demetrio es uno de los pocos modelos negativos de las *Vidas paralelas*, ejemplo de lo que no debe ser imitado; no obstante el éxito de muchas de sus actuaciones militares, es censurado por Plutarco por su actitud escasamente piadosa. Su comportamiento en Atenas es prueba suficiente de ello: no sólo aceptó honores que estaban restringidos a los dioses (el nombre de las fiestas Dionisias se cambió por el de Demetrias; aquéllos que se acercaban a él para llevarle algún mensaje recibieron el nombre de θεωποί, como los que acudían ante Apolo en Delfos en busca de consejo o para depositar ofrendas; tanto a Demetrio como a su padre Antígono se los llamó

σωτήρες θεοί, “dioses salvadores”, y, como tales, se decretó que sus rostros fueran bordados junto a los de las otras divinidades en el peplo que se ofrecía a Atenea en las Panateneas) sino que pretendió alterar la celebración de ciertos festivales (quiso que los Juegos Píticos se llevaran a cabo en Atenas, alejándolos de su sede, Delfos; consiguió alcanzar en una sola celebración el grado máximo de iniciación eleusina, la ἐποπτεία, por medio de sucesivas movificaciones del calendario, cuando lo establecido era que transcurriera como mínimo un año entre la primera iniciación, la del μύστης, y la segunda fase, la que concedía el estado de ἐπόπτης) e incluso se mostró sumamente irrespetuoso con la divinidad Políada de Atenas al mantener relaciones sexuales con mujeres en el Partenón, donde los atenienses habían fijado su residencia. El juicio negativo que hace Plutarco de Demetrio en su *Vida* se basa, pues, en su mayor parte, en su actitud hacia los dioses, en su desprecio a los cultos tradicionales. Al explicar de qué manera el macedonio, y también los atenienses que propusieron y aprobaron en asamblea los diferentes decretos, ultrajó las fiestas y rituales atenienses, se revelan rasgos de esos mismos rituales. Esto es especialmente significativo en el pasaje referido a la insólita iniciación de Demetrio, donde es posible hallar un léxico de gran interés para el estudio de las distintas fases de la τελετή en Eleusis, desde los llamados misterios menores en Agra hasta el grado máximo de iniciación o ἐποπτεία.

Si las *Vidas* de Agesilao y Demetrio presentan una señalada acumulación de alusiones a fiestas y santuarios, el caso extremo de esta tendencia es la *Vida de Teseo*, plagada de referencias a festividades áticas, cuya fundación, muy antigua y con connotaciones agrarias en muchos casos, se atribuyó a partir de la época de Clístenes a este héroe local, en un proceso que ha recibido el nombre de *interpretatio Theseana* y que ya había concluido hacía siglos en el momento en que Plutarco compone sus obras biográficas. Es por ello que en la *Vida de Teseo*, a lo largo del ciclo de hazañas realizadas por el héroe desde que arriba a Atenas para ser reconocido por el rey Egeo como su hijo hasta su regreso de Creta, se indican los diferentes festivales que instituyó: la ofrenda de coros en Delos, que él organizó por vez primera con los jóvenes que salvó de morir devorados por el Minotauro, los sacrificios anuales en Naxos en honor de Ariadna, que, según una versión poco conocida recogida por Plutarco, murió en la isla al dar a luz; las Pianopsias, que en realidad ya existían con anterioridad como festival otoñal de agradecimiento por las cosechas; la procesión al Delfinio el 6 de Muniquión. Como rey de Atenas, todavía le muestra su *Vida* como fundador de otras importantes

fiestas, las Sinecias, que celebraban la unión de las aldeas en una única *pólis*, y las Panateneas, cuya institución fue previamente atribuida a Erictonio.

La *Vida de Teseo* es, por tanto, una de las más interesantes en el conjunto de las biografías plutarqueas a la hora de conocer el calendario festivo de Atenas, si bien es necesario recordar que la relación de Teseo con muchas de las fiestas y cultos mencionados es algo relativamente tardío y fruto del empeño del estado ateniense de establecer a su héroe local como iniciador de cultos de gran antigüedad, comunes a las diversas comunidades jonias, como es el caso del festival de Apolo en Delos, con el propósito de presentar a Atenas ante el resto del mundo helénico como la patria originaria de los jonios, cuestión en absoluto baladí mientras esta *pólis* mantuvo la pretensión de liderar al imperio marítimo creado tras las Guerras Médicas.

Las divinidades con mayor presencia en la *Vida de Teseo* son Atenea, Posidón y Apolo, algo comprensible si se tiene en cuenta que los acontecimientos en que se ve inmerso su protagonista, a excepción de lo sucedido en Creta, se desarrollan en el ámbito jonio, pueblo con el que los dos dioses masculinos mantenían una estrecha relación, pues eran tenidos como sus divinidades ancestrales, Apolo con el sobrenombre Πατρώος, citado en la *Vida de Alcibiades* y la *Vida de Demetrio*, Posidón como progenitor de Teseo, aceptado en el culto cívico de la Acrópolis una vez que se asimiló a Erecto, otro ancestro mítico de los atenienses. Atenea siempre mantuvo su posición preeminente en la *pólis* y fue honrada por Teseo, de acuerdo con su *Vida*, con la institución de las Panateneas. Otras divinidades dominan el elemento religioso en otras biografías. Son destacables a este respecto la *Vida de Alejandro* y la *Vida de Antonio* por su marcado tono dionisiaco. La ambivalencia del poder de Dioniso, capaz de entregar a los hombres el vino como instrumento para la alegría y la liberación de fatigas y preocupaciones, además de los beneficios derivados de sus rituales místicos, bien conocidos por Plutarco, que garantizaban una existencia feliz tras la muerte, pero al mismo tiempo tendente a abandonar en cualquier momento e incluso destruir a aquéllos a quienes había prestado su apoyo, casa bien con el carácter soberbio, casi megalómano de los dos personajes. Ya en el comienzo de la *Vida de Alejandro* el autor muestra a la madre del rey, Olimpiade, entregada “de manera salvaje”, βαρβαρικώτερον, carente de moderación, a los ritos secretos del dios; más adelante, Dioniso parece acompañar al rey en sus campañas orientales y estar presente en sus banquetes, hasta que repentinamente

retira su favor a Alejandro, según llega a creer éste, y provoca el fin de amigos muy cercanos a él como Clito, muerto a manos del propio rey, o Hefestión, muerto a causa del vino ingerido en una cena. Antonio, por su parte, que llegó a recibir el título de “nuevo Dioniso” en Egipto durante sus años de fortuna junto a Cleopatra, fue igualmente abandonado por el dios, tal como se refleja en la bella imagen del sueño en que el romano oía más que veía el coro báquico que se alejaba de él saliendo de Alejandría, donde residía entonces. En ambas *Vidas* la separación de Dioniso, después de un período de cercanía o incluso identificación, anuncia la derrota y muerte de sus protagonistas, del mismo modo que los placeres del vino en el banquete, sobre todo consumido sin moderación, van seguidos de las molestias de la resaca, en ocasiones tan dañinas que promueven la confusión del vino con un veneno, como les ocurrió, según el mito, a los vecinos de Icaro, el primero en fabricar esta bebida a partir de las indicaciones del dios, cuando descubrieron el lado oscuro del don de Dioniso y castigaron con la muerte a Icaro, pensando que habían sido envenenados.

Un rasgo frecuente en la narración biográfica de Plutarco consiste en buscar y señalar la coincidencia de episodios históricos con fiestas religiosas. El carácter de la fiesta, luminosa o lúgubre, olímpica o ctónica, alegre o sombría, influye en la manera de percibir el episodio. La muerte de Demóstenes, por citar un ejemplo, coincide con la Νηστεία, el “ayuno”, el segundo de los días que conformaban el festival de las Tesmoforias en honor de Deméter, una ocasión especialmente sombría en la que las mujeres se abstenían de toda clase de alimentos y pasaban el día sentadas en el suelo como negación de su capacidad reproductora, para volver al orden acostumbrado al día siguiente y celebrar su fecundidad en el día denominado Καλλιγένεια. El dolor por la muerte de una personalidad tan significativa para Atenas se refuerza con la mención de la Νηστεία. Tampoco Alcibíades escogió un día oportuno para regresar a su *pólis* después de su paso por el bando espartano y la corte del rey persa durante los últimos años de la Guerra del Peloponeso. Algunos coetáneos señalaron que su desembarco en el Pireo coincidió con un día nefasto o ἀποφράς del calendario ateniense: el 25 de Targelión, cuando tenía lugar la fiesta de las Plinterias en que un grupo de mujeres limpiaba el ξόανον venerable de Atenea Πολιάς y sus atavíos, manteniendo la imagen cubierta con un velo. Durante ese período de purificación y limpieza se recomendaba no realizar ningún negocio ni celebrar Asambleas ni reuniones del Consejo, de modo que el retorno de Alcibíades, cuenta su *Vida*, parecía estar mal visto por la diosa.

Plutarco presenta los hechos de tal manera que este tipo de coincidencias nefastas con fiestas sombrías resultan anuncios de desastres futuros para sus personajes, aunque el establecimiento de la relación entre el hecho histórico y la celebración religiosa sea fruto de una reflexión posterior: Demóstenes murió el mismo día de la Νηστεία, tras tomar por voluntad propia el veneno que causó su muerte en el santuario de Posidón en Calauria; Alcibíades, después de alguna victoria al frente de los atenienses, perdió el favor popular y fue asesinado en Frigia al poco de haber regresado a Atenas; Demetrio Poliorcetes, a pesar de todos los honores recibidos en el Ática, o como tal vez afirmaría Plutarco, a causa de ellos, murió como prisionero de Seleuco después de perder todos los recursos con que contaba en Grecia.

En el catálogo de días aciagos contenidos en la *Vida de Camilo* y mencionado antes, Plutarco insiste en el carácter que impone a un día o un mes la coincidencia con sucesos negativos. La primera parte del catálogo enumera meses nefastos, con los nombres del calendario ateniense, para distintos pueblos debido a las derrotas experimentadas (para los persas es nefasto sobre todo Boedromión, porque es el mes en que fueron vencidos en Maratón, Platea y Mícale; para los bárbaros en general es nefasto Targelión, porque Alejandro venció a los persas en Gránico y Timoleón, a los cartagineses en Sicilia; para los helenos lo es Metagitnión, pues sucedió entonces su derrota en Queronea a manos de Filipo y en Cranón a manos de Antípatro, al año siguiente de la muerte de Alejandro). En la segunda, Plutarco resalta una vez más la coincidencia de éxitos o fracasos militares helenos con determinadas fiestas: la victoria de Cabrias en Naxos sobre los lacedemonios, en la que tomó parte un joven Foción, de acuerdo con el relato de su *Vida*, tuvo lugar el 16 de Boedromión, durante los misterios de Eleusis, en el día denominado ἄλαδε μύσται, en que los iniciandos realizan en la costa de Falero un baño purificador en el mar con un lechón en brazos, que más tarde sacrificarán en honor de Deméter y Core. Al tratarse de una ocasión festiva, alegre, la victoria militar acentuó ese carácter, que Cabrias reforzaba cada año con una ofrenda de vino en recuerdo de su victoria. No obstante, son más numerosas las referencias negativas: también en mitad de los misterios eleusinos sitúa Plutarco en la *Vida de Alejandro* y la *Vida de Camilo* la destrucción de Tebas por parte del rey macedonio, que llevó a la cancelación de todo el festival; y la llegada de la guarnición macedonia a Atenas, en la *Vida de Demóstenes* y la *Vida de Camilo*, el 20 de Boedromión, el mismo día de la procesión de Yaco. Tales sucesos puntuales pueden llegar a ensombrecer las

fiestas con que comparten día, hasta el punto de cancelar el ritual religioso, aunque sólo sea en ese año, para que no se vea contaminado por el tono sombrío, lamentable, de las circunstancias políticas.

Ya se ha dicho que Plutarco muestra una clara preferencia por presentar héroes que sirvan de modelos dignos de emulación y no modelos negativos como ejemplo de lo que debe ser evitado. Una de las principales preocupaciones del queronense en relación con el fenómeno religioso es la cuestión de la *δεισιδαιμονία*, la superstición, el temor infundado a los dioses. La virtud de sus personajes se manifiesta ocasionalmente a través de su lucha contra la *δεισιδαιμονία* o, al menos, su reconocimiento, aunque se sirvan de ella para sus propósitos; en su correcta interpretación de las señales enviadas por los dioses, sean sueños, visiones, voces; en su cumplimiento de votos hechos a alguna divinidad o en su manera de mostrarles agradecimiento después de una victoria. Cuando Timoleón descubre en sus hombres el terror supersticioso producido por el hecho de haberse cruzado con unos mulos cargados de apio, una planta asociada a ritos fúnebres, no sólo no se deja llevar por el sentimiento de su ejército, sino que consigue convertir la visión de los mulos en lo contrario, en motivo de regocijo y en símbolo de su victoria futura, al asociar el apio con las coronas que se concedía a los vencedores en los Juegos Ístmicos y Nemeos. El utilizar el temor de los demás para obtener un provecho que redunde en el bien común, si bien no parece un comportamiento por completo recomendable, resulta tolerable para Plutarco. Así se deduce de su descripción de la domesticación por parte de Sertorio de una cierva blanca durante su estancia en Hispania. La *Vida de Sertorio* explica cómo hacía pasar por mensajes divinos procedentes de Ártemis que llegaban a él a través del animal la información que realmente recibía de los investigadores que tenía distribuidos por el territorio. La población indígena aceptaba con naturalidad este origen sobrenatural de las órdenes de Sertorio, que se aprovechaba de su *δεισιδαιμονία* para atraerlos a su lado y sumarlos a su ejército en su lucha contra el gobierno de Roma.

En el caso de los sueños, una adecuada interpretación resultaba crucial para poder sacar rendimiento de su poder adivinatorio, según parece indicar Plutarco en múltiples ejemplos: Eumenes, en medio de las disputas que enfrentaron a los sucesores de Alejandro a la muerte de éste, soñó que dos Alejandros luchaban entre sí, apoyado uno por Atenea, otro por Deméter; resultó vencedor el protegido de ésta, que le entregó una

corona de espigas, y Eumenes entendió que el sueño auguraba su victoria, que a él le estaba destinada esa corona en su combate contra Crátero; confiado en tal interpretación, modificó en función de lo visto en el sueño la señal que tenía convenida con su ejército y, en efecto, salió ganador. La *Vida de Coriolano* relata las molestias que se tomaron en Roma los senadores para entender correctamente el sueño que Júpiter envió a un tal Tito Lacinio acerca de un “pésimo danzante” que había desagradado a los dios durante una procesión a él consagrada, hasta que, una vez descubierto de qué se trataba, se tomaron las medidas necesarias para apaciguarlo. De nuevo, Agesilao resulta ser uno de los héroes más virtuosos a juicio del queronense por la manera como reaccionó ante el sueño que tuvo antes de su campaña contra el imperio persa. Dado que tal campaña se dirigía a tierras orientales y salía de la isla de Eubea, las comparaciones con la Guerra de Troya no se hicieron esperar y, al igual que a Agamenón se le exigió el sacrificio de Ifigenia, Agesilao tuvo un sueño en que se demandaba de él el sacrificio de una joven. El espartano no cayó en el error de interpretar el sueño de manera literal, sino que optó por sustituir la ofrenda humana por una más adecuada a la diosa, una cierva. En una situación similar se ve implicado Pelópidas después de soñar, con su ejército ya acampado en las inmediaciones de Leuctra, listo para el combate contra los lacedemonios, que el padre de las llamadas Léuctridas, tres muchachas enterradas según la leyenda en la zona, exigía para ellas el sacrificio de otra muchacha. A pesar de la repulsión que instintivamente siente Pelópidas ante una demanda semejante, se debate entre obedecer al pie de la letra o buscar una solución alternativa, necesita el consejo de sus hombres de mayor confianza y del adivino que le acompaña; finalmente, un suceso extraordinario, seguramente fruto de invenciones posteriores a la batalla, pero del tipo que agrada a Plutarco, consigue sacarlos de dudas: una yegua se llega hasta Pelópidas y se ofrece a él para el sacrificio, como ocurre con las reses consagradas a Ártemis en la *Vida de Lúculo*, de manera que el animal ocupa el lugar de la víctima humana demandada.

Frente a estos dos personajes, la *Vida de Temístocles* muestra a su protagonista en primer lugar manejando con soltura las señales previas a la batalla de Salamina, interpretando en provecho de sus propios planes el célebre oráculo de los muros de madera o los signos que parecían indicar que Atenea guiaba a los ciudadanos hacia la isla y no a combatir en la ciudad, pero más adelante dejándose arrastrar por la δεισιδαιμονία popular y aceptando sacrificar a tres prisioneros persas en honor de

Dioniso Omesta. Por supuesto, este cruel gesto ritual es inaceptable para el queronense, no concuerda con la idea que tiene de la divinidad y que deja ver en sus escritos: los dioses son la “expresión máxima de la virtud”⁹⁸⁷, están libres de pasiones, son incorruptibles. Aunque, si esto es así, ¿cómo explicar algunos mitos o manifestaciones de la divinidad como las recogidas arriba, que parecen subrayar una actitud veleidosa, caprichosa de los dioses, incluso cruel? En opinión de Plutarco, se hace sumamente necesario luchar contra el temor a los dioses y la superstición por medio del conocimiento, de la reflexión filosófica. Si en *Moralia* le es posible explayarse en el debate de estas cuestiones, aducir ejemplo tras ejemplo, presentar a los participantes de sus diálogos discutiendo, sugiriendo diferentes propuestas o interpretaciones, en las *Vidas* no hay cabida para tales digresiones, pues la estructura del escrito biográfico es más rígida. Son sus personajes quienes con sus actuaciones reflejan el pensamiento plutarqueo: Temístocles representa, con respecto al sacrificio de los tres prisioneros, la actitud más reprobable, pues se deja llevar por las exigencias de un pueblo asustado, temeroso de las señales divinas; Agesilao es el prototipo de héroe virtuoso, que rechaza de inmediato la exigencia de su sueño, y Pelópidas, al menos, se debate entre interpretar el suyo literalmente o atender a la razón, que le impide llevar a término un sacrificio humano, acto impropio de hombres civilizados y, con seguridad, desagradable a los dioses. Éstos no pueden desear, quiere decir Plutarco, que se les dediquen ritos semejantes.

Por otro lado, además de ser virtuosos en grado sumo, las divinidades son inalterables y, aun con nombres diferentes, son las mismas en Grecia que entre los restantes pueblos. De ahí la tendencia de Plutarco de rastrear similitudes e identificar con dioses helénicos divinidades romanas u orientales, a lo que hay que añadir la asociación que ya en el tratado *Sobre Isis y Osiris* había establecido entre el Osiris egipcio y el Dioniso griego. La *Vida de Rómulo* contiene la identificación de Posidón Ἰππιός, honrado en Atenas, Corinto, la Argólida o Élida, entre otros lugares, con el romano Conso, por la relación de ambos con los caballos; en la *Vida de Camilo*, Leucótea es asociada con Mater Matuta a partir del ritual consagrado a ésta, poco comprensible para Plutarco, en el que las tías se hacen cargo temporalmente de sus sobrinos, como sustitutas de las madres de los niños, algo que el queronense enlaza con

⁹⁸⁷ Pérez Jiménez (1985: 22-23).

el mito de Dioniso niño, criado, al morir su madre Sêmele, por Ino, a la que se dio el nombre de Leucótea tras su divinización; Perséfone, por su parte, es considerada la misma divinidad que Bona Dea en la *Vida de César* por la presencia de la vid en sus ritos exclusivamente femeninos y por ciertas connotaciones órficas que Plutarco detecta en la fiesta romana, pues en los mitos órficos Perséfone es la “madre inefable” de Dioniso.

La base en que se asientan este tipo de identificaciones de dioses griegos y romanos resulta, en general, poco firme. Plutarco con frecuencia atribuye a otros, a fuentes que no concreta, estas asociaciones, que pueden parecer algo forzadas. Lo mismo ocurre con las divinidades orientales, peor conocidas por el queronense, que establece paralelismos superficiales entre Ártemis y la diosa persa Anahita en la *Vida de Lúculo*; también la llamada “diosa de Hierápolis”, que quizá sea igualmente Anahita, es asociada en la *Vida de Artajerjes* y, sobre todo, en la *Vida de Craso*, con Hera. En ambos casos parece que la diosa no helénica se trata de una divinidad femenina de la fertilidad que se solía relacionar con diferentes diosas griegas en algunos de sus cultos, el de Ártemis en Éfeso, por ejemplo, pero también con Afrodita o Hera por la relación de éstas con la unión sexual en diferentes contextos y su carácter de protectoras de niños. La iniciación a la que se somete Artajerjes II cuando sucede a su padre Darío se realiza en el santuario de “una diosa guerrera” que Plutarco relaciona con Atenea, aunque con poca seguridad. Estas asociaciones son, como se ha dicho, superficiales, pero permiten entender el tipo de reflexiones que ya en la Antigüedad algunos autores como el queronense se plantearon con respecto a sus dioses, su religión y las otras religiones con que mantenían contacto.

Las *Vidas paralelas*, en definitiva, aportan valiosa información sobre las fiestas y cultos de la Antigüedad y ayudan a comprender cómo el fenómeno religioso se entrelazaba con la vida diaria de los helenos y romanos. Al mismo tiempo, permiten conocer el modo en que Plutarco concebía este fenómeno. Para una persona religiosa y erudita como él, era natural que el culto de los dioses se mezclara con las circunstancias políticas de mayor o menor trascendencia de su época y de los siglos anteriores. Su propia vida es el mejor ejemplo de esta interconexión: como personaje público, alternó cargos políticos en representación de su propia ciudad, Queronea, y religiosos, en Delfos; como escritor, recogió en una gran cantidad de escritos sus opiniones y la de sus

contemporáneos con respecto a infinidad de temas, entre los que destaca la cuestión religiosa y teológica: los diversos cultos que se desarrollaban en Grecia, Roma o Egipto, elementos de la religión indo-irania o del culto del dios de los judíos, sacrificios y ofrendas comunes a todos los helenos o particulares de una región o de una *pólis*, peculiaridades de ciertos santuarios, epítetos cultuales más o menos difundidos y reflexiones sobre la naturaleza de los dioses y su forma de comunicarse con los hombres.

Bibliografía

1. Ediciones y traducciones

- FLACELIÈRE, R. - CHAMBRY, É. - JUNEUX, M., (1964-1979) *Plutarque. Vies*, 15 vols., París, Les Belles Letres (con traducción francesa).
- LINDSKOG, C. - ZIEGLER, K., (1957-1973) *Plutarchus. Vitae parallelae*, 3 vols., Leipzig, Teubner.
- PERRIN, B., (1967-1975) *Plutarch. Lifes*, 11 vols., Londres, Loeb Classical Library (con traducción inglesa).
- RANZ ROMANILLOS, A., (1962) *Plutarco. Vidas paralelas*, 2 vols., Barcelona, Vergara.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A. *et al.*, (1985-2010) *Plutarco. Vidas paralelas*, 8 vols., Madrid, Gredos.
- CRESPO, E., (1999) *Plutarco. Vidas paralelas. Alejandro-César; Pericles-Fabio Máximo, Alcibiades-Coriolano*, Madrid, Cátedra.

2. Estudios

- ALCOCK, S. E. – OSBORNE, R. (eds.), (1994) *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford.
- BARBER, E. J. W., (1992) “The peplos of Athena”, en NEILS, J. (ed.): 103-117.
- BAYET, J., (1984) *La religion romana. Historia política y psicológica*, Madrid.
- BEARD, R. M. – NORTH, J. – PRICE, S., (2008) *Religions of Rome Vol.1. A History*, Cambridge.
- BERNABÉ, A., (1996) “Plutarco e l’orfismo”, en GALLO, I. (ed.): 63-104.
- , (2010) “Las religiones místicas del mundo grecorromano”, en CASTRO DE CASTRO, D. – STRIANO CORROCHANO, A. (eds.): 111-137.
- , (2010²) “The Gods in Ancient Orphism”, en BREMMER, J. N. - ERSKINE, A. (eds.): 422-441.
- BERNABÉ, A. - HERRERO DE JAÚREGUI, M. - JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. - MARTÍN HERNÁNDEZ, R. (eds.), (2013) *Redefining Dionysos*, Berlín.
- BLUNDELL, S. – WILLIAMSON, M. (eds.), (1998) *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, Londres.
- BONNECHERE, P. (2007) “Divination”, en OGDEN, D. (ed.): 145-160.

- BOWDEN, H., (2010) *Mystery Cults in the Ancient World*, Londres.
- BREMMER, J. N., (2006) *La religión griega. Dioses y hombres: santuarios, rituales y mitos*, Córdoba.
- BREMMER, J. N. - ERSKINE, A. (eds.), (2010) *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, Edimburgo.
- BRUMFIELD, A., (1996) “Verbal and Ritual Obscenity in the Cults of the Ancient Women”, en HÄGG, R. (ed.): 67-74.
- BURKERT, W., (1979) *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley.
- , (2005) *Cultos místéricos antiguos*, Madrid.
- , (2007) *Religión griega arcaica y clásica*, Madrid.
- BUXTON, R., (2000) *El imaginario griego. Los contextos de la mitología*, Madrid.
- CALAME, C., (1977) *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, Roma.
- , (1990) *Thésée et l'imaginaire athenien: legende et culte en Grèce antique*, Dijon.
- CALVO MARTÍNEZ, J. L. (ed.), (1998) *Religión, magia y mitología en la Antigüedad clásica*, Granada.
- , (1999) “El campo semántico de ‘lo dionisiaco’ en Plutarco”, en MONTES CALA, J. G. – SÁNCHEZ ORTIZ DE LANDAUCES, M. – GALLÉ CEJUDO, R. J. (eds.): 129-138.
- CAMPS GASET, M., (1994) *L'année des grecs. La fête et le mythe*, París.
- CASADESÚS BORDOY, F., (1999) “La borrachera eterna como premio. El testimonio de Plutarco”, en MONTES CALA, J. G. – SÁNCHEZ ORTIZ DE LANDAUCES, M. – GALLÉ CEJUDO, R. J. (eds.): 161-170.
- CASADIO, G., (2004) *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma.
- CASTRO DE CASTRO, D. – STRIANO CORROCHANO, A. (eds.), (2010) *Religiones del mundo antiguo*, Madrid.
- CLARK, I., (1998) “The gamos of Hera: Myth and Ritual”, en BLUNDELL, S. – WILLIAMSON, M. (eds.): 13-26.
- CLINTON, K., (1974) *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, Filadelfia.
- , (2003) “Stages of Initiation in the Eleusinian and Samothracian Mysteries”, en COSMOPOULOS, M. B. (ed.): 50-78.
- , (2007) “The Mysteries of Demeter and Kore”, en OGDEN, D. (ed.): 342-356.
- CONACHER, D. J., (1967) *Euripidean Drama. Myth, Theme and Structure*, Toronto.
- COOK, A. B., (1964) *Zeus. A study in Ancient Religion*, Nueva York.

- COSMOPOULOS, M. B., (ed.), (2003) *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, Londres-Nueva York.
- CURBERA, J., (1997) "Chthonians in Sicily", *GRBS*, 38, 4: 397-408.
- DAVIDSON, J. A., (1958) "Notes on the Panathenaea", *JHS* 78: 23-42.
- DE POLIGNAC, F., (1994) "Mediation, Competition, and Sovereignty: the Evolution of Rural Sanctuaries in Geometric Greece", en ALCOCK, S. E. – OSBORNE, R. (eds.): 3-18.
- , (1995) *Cults, Territory and the Origins of the Greek City-State*, Chicago.
- DILLON, M., (2003) *Girls and Women in Classical Greek Religion*, Londres-Nueva York.
- DODD, D. B. – FARAONE, C. A., (2003) *Initiation in ancient Greek Rituals and Narratives. New critical Perspectives*, Londres-Nueva York.
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. J., (1991) *La polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI*, Madrid.
- , (2009) "El final del arcaísmo y la transformación de los mecanismos de intercambio en el Mediterráneo", *Gerión. Revista de Historia Antigua* 27, 1: 127-146.
- EASTERLING, P. E – MUIR, J. V. (eds.), (1993) *Greek Religion and Society*, Cambridge.
- ESPEJO MURIEL, C., (1995) *Grecia: sobre los ritos y las fiestas*, Granada.
- EVANS, N., (2002) "Sanctuaries, Sacrifices, and the Eleusinian Mysteries", *Numen* 49, 3: 227-254.
- , (2006) "Diotima and Demeter as Mystagogues in Plato's Symposium", *Hypatia* 21, 2: 1-27.
- FARNELL, L. R., (1977) *The Cults of the Greek States*, 5 vols., Nueva York.
- FLENSTED-JENSEN, P. – NIELSEN, T. H. – RUBINSTEIN, L. (eds.), (2000) *Polis & Politics. Studies of Ancient Greek History*, Copenague.
- FONTENROSE, J., (1980) *Python: a Study of Delphic Myth and its Origin*, Berkeley.
- FRAZER, J. G., (1965) *Pausanias's Description of Greece*, 6 vols., Nueva York.
- GALIANO, M. F., (1961) *La transcripción castellana de los nombres propios griegos*, Madrid.
- GALLO, I. (ed.), (1996) *Plutarco e la Religione. Atti dell VI Convegno plutarqueo (Ravello, 29-31 maggio 1995)*, Nápoles.
- GARCÍA LÓPEZ, J., (1998) "Música y religión en Grecia", en CALVO MARTÍNEZ, J. L. (ed.): 81-100.

- , (2004), “Nota a una traducción”, *Myrtia* 19: 173-174.
- , (2008) “Estructura formal y elementos religiosos en las *Vidas* de Plutarco: *Pericles*”, *Myrtia*, 23: 87-99.
- GARCÍA ROMERO, F., (1988) *Baquilides. Odas y fragmentos*, Madrid.
- , (2008) *El deporte femenino en la antigua Grecia*, conferencia dictada durante los *Seminarios de Arqueología Clásica: Iconografía en el mundo clásico*, Madrid.
- GEBHARD, E., (1993) “The Evolution of a Pan-Hellenic Sanctuary: from Archaeology towards History at Isthmia”, en MARINATOS, N. – HÄGG, R. (eds.): 154-177.
- , (2002) “The Beginnings of Panhellenic Games at the Isthmus”, en KYRIELEIS, H. (ed.): 221-237.
- GEBHARD, E. – DICKIE, M. W., (1999) “Melikertes-Palaimon, hero of the Isthmian Games”, en HÄGG, R. (ed.): 159-164.
- GONZÁLEZ MERINO, J. I., (2003) *Eurípides. Bacantes*, Córdoba.
- , (2009) *Dioniso. El dios del vino y la locura*, Córdoba.
- GRAF, F., (2003) “Lesser Mysteries - Not less mysterious”, en COSMOPOULOS, M. B. (ed.): 241-262.
- GRIMAL, P., (1981) *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona.
- GUERRA GÓMEZ, M., (1987) *El sacerdocio femenino (en las religiones greco-romanas y en el cristianismo de los primeros siglos)*, Toledo.
- HÄGG, R. (ed.), (1996) *The Role of Religion in the Early Greek Polis. Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult at the Swedish Institute at Athens. 16-18 October 1992*, Estocolmo.
- (ed.), (1999) *Ancient Greek Hero Cult. Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Hero Cult, 21-23 April 1995*, Estocolmo.
- (ed.), (2002) *Peloponnesian Sanctuaries and Cults. Proceedings of the Ninth International Symposium at the Swedish Institute of Athens, 11-13 June 1994. Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, Series 4, 48*, Estocolmo.
- HANSON, V. D. (ed.), (1993) *Hoplites. The Classical Greek Battle Experience*, Londres.
- HAWLEY, R. – LEVICK, B. (eds.), (1995) *Women in Antiquity. New Assessments*, Londres-Nueva York.
- HERNÁNDEZ MARTÍNEZ, M., (2004) “La presencia del culto de Apolo Jacinto en Tarento”, *Gerión. Revista de Historia Antigua* 22, 1: 81-99.

- HIDALGO DE LA VEGA, M. J. - SAYAS ABENGOCHEA, J. J. - ROLDÁN HERVÁS, J. M., (1998), *Historia de la Grecia Antigua*, Salamanca.
- JAMESON, M. H., (1993) "Sacrifice before battle", en HANSON, V. D. (ed.): 197-227.
- JOHNSTON, S. I., (2008) *Ancient Greek Divination*, Oxford.
- JOST, M., (2003) "Mystery Cults in Arcadia", en COSMOPOULOS, M. B. (ed.): 143-165.
- KELLY, T., (1966) "The Calaurian Amphyctiony", *AJA* 70: 113-121.
- KYLE, D.G., (1992) "The Panathenaic Games: Sacred and Civil Athletics", en NEILS, J. (ed.): 77-101.
- KYRIELEIS, H. (ed.), (2002) *Akten des Internationalen Symposions: Olympia 1875-2000*, Maguncia.
- LARSON, J., (1995) *Greek Heroine Cults*, Londres.
- , (2007) *Ancient Greek Cults. A guide*, Nueva York.
- LAWLER, L. B., (1943) "Ὀρχησις Ἴωνική", *TAPhA* 74: 60-72.
- , (1947) "A lion among ladies (Theocritus II 66-68)", *TAPhA* 78: 88-98.
- LEITAO, D. L., (2003) "Adolescent hair-growing and hair-cutting rituals in ancient Greece: a social approach" en DODD, D.B. – FARAONE, C.A. (eds.): 109-129.
- LESCHHORN, W., (1984) *Gründer der Stadt. Studien zu einem politisch-religiösen Phänomen der Griechischen Geschichte*, Stuttgart.
- LYONS, D., (1997) *Gender and Immortality: Heroines in ancient Greek Myth and Cult*, Princeton.
- MARÍN VALDÉS, F. A., (2008) *Plutarco y el arte de la Atenas hegemónica*, Oviedo.
- MARINATOS, N. – HÄGG, R. (eds.), (1993) *Greek Sanctuaries. New Approaches*, Londres.
- MARTÍNEZ PASTOR, M. – AGUILAR, R. M^a. (coords.), (1998) *Corolla Complutensis: in memoriam Josephi S. Lasso de la Vega contexta*, Madrid.
- MARTÍNEZ-PINNA, J. - MONTERO HERRERO, S. - GÓMEZ PANTOJA, J., (1998) *Diccionario de personajes históricos griegos y romanos*, Madrid.
- MIKALSON, J. D., (1998) *Religion in Hellenistic Athens*, Berkeley.
- , (2004), *Ancient Greek Religion*, Londres.
- MIRALLES, C., (1982) "El singular nacimiento de Erictonio", *Emérita* 50, 2: 263-278.
- MONTES CALA, J. G. – SÁNCHEZ ORTIZ DE LANDAUCES, M. – GALLÉ CEJUDO, R. J. (eds.), (1999) *Plutarco, Dioniso y el vino: actas del VI Simposio Español sobre Plutarco, Cádiz 14-16 mayo, 1998*, Madrid.

- MORGAN, C., (1993) "The Origins of Pan-Hellenism", en MARINATOS, N. – HÄGG, R. (eds.): 18-44.
- , (1994) "The Evolution of a Sacral 'Landscape': Isthmia, Perachora, and the Early Corinthian State", en ALCOCK, S. E. – OSBORNE, R. (eds.): 105-142.
- , (2002) "The Origins of the Isthmian Festival: Points of Comparison and Contrast", en KYRIELEIS, H. (ed.): 251-271.
- MOUSTAKA, A., (2002) "On the cult of Hera at Olympia", en HÄGG, R. (ed.): 199-205.
- MYLONAS, G. E., (1961) *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton.
- NEILS, J. (ed.), (1992) *Goddess and Polis. The Panathenaic Festival in Ancient Athens*, Princeton.
- , (1992) "The Panathenaia: An Introduction", en NEILS, J. (ed.): 13-27.
- NIKOLAIDIS, A. G., (1999) "Plutarch's attitude to wine", en MONTES CALA, J. G. – SÁNCHEZ ORTIZ DE LANDAUCES, M. – GALLÉ CEJUDO, R. J. (eds.): 337-348.
- NIXON, L., (1995) "The Cults of Demeter and Kore", en HAWLEY, R. – LEVICK, B. (eds.): 75-96
- NOEGEL, S. B., (2007) "Greek Religion and the Ancient Near East", en OGDEN, D. (ed.): 22-37.
- O'BRIEN, J. V., (1993) *The Transformation of Hera: a Study of the Ritual, Hero and the Goddess in the Iliad*, Lanham.
- OGDEN, D. (ed.), (2007) *A Companion to Greek Religion*, Oxford.
- OTTO, W., (1965) *Dionysus, Myth and Cult*, Bloomington-Londres.
- , (2003) *Los dioses de Grecia*, Madrid.
- PACHE, C. O., (2004) *Baby and Child Heroes of Ancient Greece*, Chicago.
- PARKE, H. W., (1977) *Festivals of the Athenians*, Londres.
- PARKER, R., (1996) *Athenian Religion: a History*, Oxford.
- , (2003) *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford.
- , (2005) *Polytheism and Society at Athens*, Oxford-Nueva York.
- PELLING, C., (1999) "Dionysiacs Diagnostics: Some Hints of Dionysus in Plutarch's *Lives*", en MONTES CALA, J. G. – SÁNCHEZ ORTIZ DE LANDAUCES, M. – GALLÉ CEJUDO, R. J. (eds.): 359-368.
- PENA, M. J., (1981) "Contribuciones al estudio del culto a Diana en la Península", en Ministerio de Cultura, Subdirección General de Arqueología y Etnología (ed.), *La Religión romana en Hispania: Simposio organizado por el Instituto de*

- Arqueología “Rodrigo Caro” del CSIC del 17 al 19 de diciembre de 1979*, Madrid: 47-58.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A., (2000) “Perfiles humanos de un héroe. Plutarco y su imagen de Teseo”, en PIRENNE-DELFORGE, V. - SUÁREZ DE LA TORRE, E. (dir.): 229-240.
- PIRENNE-DELFORGE, V. - SUÁREZ DE LA TORRE, E. (dir.), (2000) *Héros et heroïnes dans les mythes et les cultes grecs. Actes du colloque organisé a l’Université de Valladolid, du 26 au 29 mai 1999, Kernos suppléments*, Lieja.
- PLÁCIDO, D. – VALDÉS, M., (1998) “Eleusis, el Ática y Atenas hasta la época de Pisístrato”, en MARTÍNEZ PASTOR, M. – AGUILAR, R. M^a. (coords.): 469-481.
- PLÁCIDO, D. – VALDÉS, M. – ECHEVERRÍA, F. – MONTES, M. Y. (eds.), (2006) *La construcción ideológica de la ciudadanía: identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*, Madrid.
- PORRES CABALLERO, S., (2013) “Maenadic Ecstasy in Greece: Fact or Fiction?”, en BERNABÉ, A. - HERRERO DE JAÚREGUI, M. - JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. - MARTÍN HERNÁNDEZ, R. (eds.): 159-184.
- PRICE, S., (1993) “Delphi and Divination”, en EASTERLING, P.E. – MUIR, J.V. (eds.): 128-154.
- PRICE, S., (1999) *Religion of the Ancient Greeks*, Cambridge.
- RAAFLAUB, K., (2000) “Zeus Eleutherios, Dionysos the Liberator, and the Athenian Tyrannicides. Anachronistic Uses of Fifth-Century Political Concepts”, en FLENSTED-JENSEN, P. – NIELSEN, T.H. – RUBINSTEIN, L. (eds.): 251-267.
- , (2004) *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*, Chicago.
- REED, N. B., (1990) “A Chariot Race for Athens’ Finest: The *Apobates* Contest Re-Examined”, *Journal of Sport History* 17, 3: 306-317.
- RODRÍGUEZ PÉREZ, D., (2010) “‘Y lo crió a escondidas de los dioses deseosa de hacerlo inmortal’: Algunos tabúes de ciertos héroes (-niños) griegos”, *UNED. Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, 23: 121-144.
- ROLDÁN HERVÁS, J. M., (1998), *Historia de Roma*, Salamanca.
- ROSKAM, G., (1999) “Dionysus sublimated. Plutarch’s thinking and rethinking of the traditional dionysiac”, en MONTES CALA, J. G. – SÁNCHEZ ORTIZ DE LANDAUCES, M. – GALLÉ CEJUDO, R. J. (eds.): 433-445.
- RUIZ DE ELVIRA, A., (1982) *Mitología clásica*, Madrid.
- , (1992) “Jacinto”, *Myrtia* 7: 7-40.

- SANTAMARÍA, M. A., (2013) “The term βákχος and Dionysos Βάκχιος”, en BERNABÉ, A. - HERRERO DE JAÚREGUI, M. - JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. - MARTÍN HERNÁNDEZ, R. (eds.): 38-57.
- SAPHIRO, H. A., (1992) “*Mousikoi Agones: Music and Poetry at the Panathenaia*”, en NEILS, J. (ed.): 53-75.
- SARTRE, M., (1994) *El Oriente romano. Provincias y sociedades provinciales del Mediterráneo oriental, de Augusto a los Severos (32 a. C.-235 d. C.)*, Madrid.
- SCHACHTER, A., (1992) *Le sanctuaire grec. Entretiens de la Fondation Hardt sur l'antiquité classique*, Ginebra.
- SCHINDLER, R. K., (2007) “Aphrodite and the colonization of Locri Epizephyrii”, *Electronic Antiquity. Communicating the Classics* 11, 1: 97-124.
- SCHRADER, C., (1977-1989) *Heródoto. Historias*, 5 vols., Madrid.
- SCHUMACHER, R. W. M., (1993) “Three related Sanctuaries of Poseidon: Geraistos, Kalaureia and Tainaron”, en MARINATOS, N. – HÄGG, R. (eds.): 62-89.
- SEGURA MUNGUÍA, S., (1992) *Los Juegos Olímpicos. Educación, deporte, mitología y fiestas en la Antigua Grecia*, Madrid.
- SISMONDO RIDGWAY, B., (1992) “Images of Athena on the Akropolis”, en NEILS, J.: 119-142.
- SOURVINOU-INWOOD, C., (2003) “Festival and Mysteries: Aspects of the Eleusinian Cult”, en COSMOPOULOS, M. B. (ed.): 25-49.
- STALLSMITH, A. B., (2008) “The Name of Demeter Thesmophoros”, *GRBS*, 48: 115-131.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E., (2001) “Comunicación y contexto ritual: un ejemplo en la antigua Grecia”, *Logo* 1: 141-165.
- TOMLINSON, R.A., (1992) “Perachora”, en SCHACHTER, A. (ed.): 321-346.
- TURCAN, R., (1998) *The Gods of Ancient Rome*, Edimburgo.
- VALDÉS, M., (1994) “El culto de Apolo Patroos en las fraternías”, *Gerión. Revista de Historia Antigua* 12: 45-61.
- , (1998) *La reorganización religiosa en la Atenas del s. VI a. C.* (tesis doctoral), Madrid.
- , (2006) “Apolo Patroos, el ancestro de los atenienses y las tribus jonias”, en PLÁCIDO, D. – VALDÉS, M. – ECHEVERRÍA, F. – MONTES, M. Y. (eds.): 129-146.

- , (2008) “El dios liberador: de Zeus *Eleutherios* a Dioniso *Eleuthereus*”, *Ilu. Revista de ciencias de las religiones* 23: 175-220.
- , (2009) “La recreación del pasado en el imaginario griego: el mito de Teseo y su utilización como fuente histórica”, *DHA* 35, 1: 11-40.
- VÁZQUEZ HOYS, A. M., (1991) “La miel, alimento de eternidad”, *Gerión. Homenaje al Dr. Michel Ponsich* 3: 61-93.
- VIAN, F. – PUECH, H. C., (1993) *Le religioni nel mondo classico*, Roma.
- WHITE, D., (1964) “Demeter’s Sicilian Cult as a Political Instrument”, *GRBS*, 5, 4: 261-279.